

# SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen

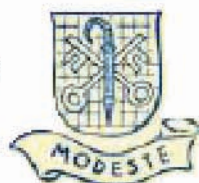


II  
1949

UITGAVE VAN DE SINT PIETERSABDIJ, STEENBRUGGE

FIRMA KAREL BEYAERT

BRUGGE



N.V. MARTINUS NIJHOFF

's-GRAVENHAGE

UITGEGEVEN MET DE STEUN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING VAN BELGIË  
EN VAN HET MINISTERIE VAN NATIONALE OPVOEDING EN CULTUUR

SINT PIETERSABDIJ, STEENBRUGGE - BRUGGE

---

## SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen

deel I, 1948, 424 blz. 1 pl.

320 fr.

---

C. CALLEWAERT

## S. Léon et les textes du Léonien

VIII. 128 blz. 80 fr.

---

*Sub prelo :*

Propylaeum

ad

CORPUS CHRISTIANORUM

## Manuductio ad litteraturam Patristicam

*auctoribus*

Doct. Aem. GAAR

Dom E. DEKKERS

*auspicibus*

KIRCHENVAETER-KOMMISSION  
DER  
OESTERREICHISCHEN AKADEMIE  
DER WISSENSCHAFTEN  
ZU WIEN

ABBATIA SANCTI PETRI  
STEENBRUGGE  
PROPE  
BRUGAS FLANDRORUM  
BELGIUM

# SACRIS ERUDIRI

JAARBOEK VOOR GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

verschijnt eenmaal 's jaars  
in een boekdeel van circa  
400 blz.

320 fr.

**Redactie en Administratie :** St. Pietersabdij, Steenbrugge.  
*Postrekening :* Brussel 1.333.19. *Bankrelatie :* Bank van  
Roeselare, Brugge.

**Medeuitgevers :** *Voor België :* Firma Karel Beyaert, Brugge ;  
*voor alle overige landen :* Martinus Nijhoff, 's Gravenhage.

## Adressen der Medewerkers aan den tweeden Jaargang :

Dom P. ANDRIESSEN, St. Adelbertuspriorij, Egmond-Binnen,  
Nederland.

Dr. J. W. Ph. BORLEFFS, Waalsdorperweg, 217, 's Gravenha-  
ge, Nederland.

Dom B. BOTTE, Abbaye du Mont César, Louvain, Belgique.

Dom L. BROU, Quarr Abbey, Ryde, Isle of Wight, England.

Dr. G. F. DIERCKX, Dintelstraat, 100, Amsterdam, Nederland.

Dr. H. FLASCHE, Richard Wagnerstrasse, 9, Bonn/Rhein,  
Deutschland.

Dom N. HUYGHEBAERT, St. Andriesabdij, St. Andries-bij-  
Brugge, België.

Zeereerw. P. E. MICHELS, O.F.M., Vlamingstraat, 47, Leuven,  
België.

R. A. PARMENTIER, Spinolarei, 7, Brugge, België.

Zeereerw. P. Em. PETERS, O.F.M., Studiehuis PP. Minder-  
broeders, Rekem (Limb.), België.

Zeereerw. Heer Prof. A. ROETS, Groot Seminarie, Reep, 1,  
Gent, België.

Zeereerw. Heer J. G. STERCK, St. Jozefinstituut, St. Niklaas-  
Waas, België.

Dom A. VERHEUL, Abdij Affligem, Hekelgem, België.

SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen



IMPRIMI POTES

Steenbrugis,  
2 Februarii 1949

† Isidorus LAMBRECHT  
*Abbas.*

NIHIL OBSTAT

Gandae,  
11 Aprilis 1949

H. VAN GOETHEM  
*cens. libr.*

IMPRIMATUR

Gandae,  
12 Aprilis 1949

F. VERCRUYSEN  
*Vic. gen.*

---

Gedrukt bij de FIRMA DE MEESTER, WETTEREN (België).

# In de bres voor het charismatisch karakter van het Apostelbegrip

Proeve van een verklaring van II Cor., X-XIII

DOOR

Dom A. VERHEUL

(Affligem)

Reeds waren we in de gelegenheid om in dit jaarboek een kort overzicht te plaatsen van de resultaten der moderne exegese in haar onderzoek naar de betekenis van het apostelambt in de eerste christentijden <sup>1</sup>. Ondertussen publiceerden we elders een reeks artikels over *den omvang* van het Paulinische apostelbegrip <sup>2</sup>, waarin we persoonlijk het probleem aanvatten en na een lange analyse van de *ἀπόστολος*-plaatsen bij St. Paulus tot de volgende conclusies kwamen:

1) Paulus heeft nooit een apostelbegrip van onbeperkten omvang gekend, zoals de gangbare exegese onder invloed van Harnack en Sohm het nog steeds voorgeeft: St. Paulus kent slechts één apostelbegrip en wel van beperkten omvang, dat buiten hemzelf en Barnabas zeker « de Twaalf » en de broeders des Heren omvat.

2) Met den omvang van zijn apostelbegrip staat Paulus buiten de traditie van Jeruzalem, die slechts het college der

1. A. VERHEUL, O.S.B., *De moderne exegese over ἀπόστολος*, in *Sacr. Erud.*, I, 1948, blz. 380-396.

*ten « de Twaalf » nog andere apostelen*, in *Studia Catholica*, XXII, 1947, blz. 65-73; XXIII, 1948, blz. 147-157, 217-229.

2. *Idem*, *Kent Sint Paulus bui-*

« Twaalf » als apostel zag en later ook Paulus (en Barnabas) als zodanig erkende voor het apostolaat onder de heidenen.

3) De Jeruzalemse traditie heeft altijd aan dezen omvang van haar apostelbegrip vastgehouden, zodat het niet onmogelijk is, dat ook Paulus zich daar later bij zou aangesloten hebben <sup>1</sup>.

4) Een evolutie van een beperkt naar een onbeperkt apostelbegrip heeft in de eerste twee eeuwen geen plaats gehad, aangezien het apostelbegrip van de Didachè, dat daarvoor als bewijs wordt aangehaald, als een litteraire fictie te beschouwen is <sup>2</sup>.

In onderhavig artikel willen we nader ingaan op *den inhoud* van het Paulinisch apostelbegrip, en wel aan de hand van den tweeden Corinthe-brief; men rekene er dus niet op met alle elementen van de notie *ἀπόστολος* bij St. Paulus kennis te maken. Dat we de voorkeur geven aan de behandeling van II Cor. vindt zijn verklaring hierin, dat we zo in de gelegenheid worden gesteld onze opvatting uiteen te zetten aangaande het karakter van de laatste drie hoofdstukken van dezen brief, welke in niet geringe mate van de gangbare exegese afwijkt.

Omdat de verklaring van deze drie hoofdstukken vooral sedert het midden der vorige eeuw sterk gecontroverseerd is, geven we bij wijze van inleiding in een eerste paragraaf een historisch overzicht van de exegese dezer passage.

### § 1. — Probleemstelling.

Ondanks enkele nieuwe geluiden, die langzaamaan gehoor beginnen te vinden, staat de protestantse exegese van deze passage nog grotendeels onder den invloed van Baur <sup>3</sup>. Hij verklaart II Cor. in het licht van de Galatenbrief: Paulus zou zich hier verdedigen tegen Judaïzanten, die — gezonden door de apostelen van Jeruzalem — tegenover Paulus' evangelie van de vrijheid in Christus een evangelie stelden, waar-

1. A. w., blz. 229.

2. A. w., blz. 227-229.

3. F. C. BAUR, *Paulus der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart, 1845,

in ook Joodse wet en besnijdenis een plaats hadden. De autoriteit die ze achter zich hadden en waarop ze zich te gelegener tijd beriepen, noopte Paulus zijn verhouding tot de apostelen van Jeruzalem uiteen te zetten. Baur's verklaring kwam neer op een confirmatie van zijn hoofdthesis: de oppositie tussen de Paulus- en Petruskerk. Al volgt men over het algemeen Baur niet meer tot op dit laatste extreme punt, zijn zienswijze om in Paulus' tegenstanders judaïzanten te zien, mag als de gangbare exegese gelden, ook in katholieke kringen <sup>1</sup>.

Pas rond het begin van deze eeuw werd het probleem vanuit een anderen gezichtshoek aangevat en bestudeerd.

Volgens Reitzenstein <sup>2</sup> zou Paulus in deze passage opkomen voor zijn *πνευματικός*-zijn <sup>3</sup>. De kwalificatie van de tegenstanders blijft bij hem echter zeer vaag: « Alles weist auf Gegner, wie Paulus sie in seiner Missionstätigkeit öfters erfunden hat » <sup>4</sup>; Paulus zou het met opzet in het duister laten of hij eigenlijk wel aan bepaalde tegenstanders denkt <sup>5</sup>: II Cor., xi, 4 is volgens Reitzenstein slechts als een hypothetisch geval te beschouwen.

Omstreeks denzelfden tijd trok Lütgert de vage lijnen van Reitzenstein scherper door <sup>6</sup>. I Cor., x-xiii moet, zo stelde hij voorop, verklaard worden in het licht van den eersten brief aan de Corinthiërs, en niet, zoals Baur beweerde, in dat van de Galatenbrief. Paulus' tegenstanders zijn er dezelfde als die hij daar had terecht gewezen: *pneumatici* <sup>7</sup>, die bovendien nog als *gnostici* te kwalificeren waren <sup>8</sup>. Daar Pau-

1. Zie o. a. W. GREITEMANN, s. v. *Korinthe* in *Bijbelsch Woordenboek*, kol. 906; B. BOTTE, *Le Nouveau Testament. Traduction nouvelle d'après le texte grec*, Turnhout, 1944, blz. 434 in nota; J. SICKENBERGER, *Der zweite Brief an die Korinther*, Bonn, 1932, blz. 142.

2. R. REITZENSTEIN, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1920.

3. REITZENSTEIN, a.w., blz. 219,

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. W. LÜTGERT, *Freiheitspredigt und Schwärmgeister in Korinth* (*Beiträge zur Forder. christl. Theologie*, XIII, 3), Gütersloh, 1908.

7. LÜTGERT, a. w., blz. 67: « Sie sind Pneumatiker: Geist haben und geben sie, aber es ist nach des Paulus Urteil nicht der Geist Gottes ».

8. *Ibid.*, blz. 79-80.

lus' activiteit zich niet kenmerkte door pneumatische begaafdheid<sup>1</sup>, kon hij, aldus Lütgert, in de ogen van zijn tegenstanders onmogelijk apostel zijn. Dat in deze hoofdstukken Paulus' verhouding tot de apostelen van Jeruzalem zou ter sprake komen, hetgeen door Reitzenstein slechts ternauwernood was gehandhaafd, werd door Lütgert zo goed als geheel ontkend: in de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* van xi, 5 en xii, 11 ziet hij niet « de Twaalf », doch de tegenstanders zelf, die zich voor apostelen zouden uitgegeven hebben<sup>2</sup>.

Zijn opvatting om in de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* pneumatische tegenstanders van Paulus te zien, bleek wel het meest aanvechtbare punt van zijn exegese en werd dan ook spoedig opgemerkt. Schlatter<sup>3</sup> toonde aan hoe men spontaan de discussie over de verhouding van Paulus tot de eerste christengemeente in II Cor., x-xiii moest uitschakelen, van het ogenblik dat men in Paulus' tegenstanders geen judaïzanten meer zag<sup>4</sup>. De kerk van Jeruzalem kon toch moeilijk gnostische zendboden hebben uitgezonden<sup>5</sup>. Schlatter zocht nochtans een oplossing die beide elementen handhaafde: het pneumatisme van de tegenstanders en Paulus preoccupatie om zijn verhouding tot de oudste apostelen uitēen te zetten. Ziehier hoe hij de situatie ziet: in feite stonden Paulus' tegenstanders in scherpe tegenstelling tot de apostelen van Jeruzalem<sup>6</sup>, vermeden echter deze houding uiterlijk te laten

1. *Ibid.*, blz. 71: « In seinem ganzen schwächlichen und furchtsamen Auftreten in Wort und Werk fehlt ihm der Beweis des Geistes, und das heisst für sie, er wandelt nach dem Fleisch. »

2. *Ibid.*, blz. 73. Een standpunt, identiek aan dat van Lütgert, werd ingenomen door F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh, 1926.

3. A. SCHLATTER, *Die korinthische Theologie (Beiträge zur Förderung der christl. Theologie, XVIII, 2)*, Gütersloh, 1914.

4. Dit blijkt b.v. heel duidelijk bij BÜCHSEL, *a.w.*, blz. 392: « Dass

sie (= de tegenstanders) Beziehungen irgendwelcher Art zu den Uraposteln in Jerusalem haben, sich auf sie berufen oder ganz von ihnen legitimiert sind, ist oft behauptet, aber unerweislich. »

5. SCHLATTER, *a.w.*, blz. 101: « Die Kirche von Jerusalem sandte doch nicht gnostische Sendboten aus. Da Lütgerts Darstellung die hier erkennbaren Beziehungen nicht deutlich hervorhob, so hing sich an sie der Verdacht, sie weiche einem Tatbestand aus, an dem sie scheitern müsse. »

6. *Ibid.*, blz. 101.

blijken, aangezien ook zij beweerden τοῦ Χριστοῦ te zijn <sup>1</sup>. Hierin stonden ze immers dichter bij Petrus en de zijnen dan bij Paulus, die slechts door bemiddeling van de Geest met Christus was omgegaan <sup>2</sup>. Ze beschouwden de Kerk als het werk van Christus, waarvan ze zich dus onmogelijk konden losscheuren zonder bij de anderen als inconsequent door te gaan <sup>3</sup>. Ze menen zich in dezelfde richting te bewegen als de apostelen van Jeruzalem, maar willen hen voorbijstreven met hun pneumatisme <sup>4</sup>. Hun geloofsbrieven kunnen, aldus Schlatter, onmogelijk van Jeruzalem komen <sup>5</sup>; we zouden dan immers moeten aannemen, dat ze pas in het verloop van hun strijd tegen Paulus tot hun extreme libertijnse positie waren gekomen <sup>6</sup>. Ze hadden deze van andere gemeenten waar ze zich aanhang hadden verworven zoals te Corinthen zelf <sup>7</sup>. Gedreven door hun vijandschap tegen Paulus, speelden ze de autoriteit van Petrus tegen hem uit en zo moest deze wel zijn verhouding tot Petrus en de apostelen van Jeruzalem in zijn verdediging te berde brengen.

Rond 1920 deed Holl de extreme zienswijze van Baur herleven <sup>8</sup>. De Joodse propaganda in de Paulinische gemeenten was volgens hem geen onderneming van enkelingen, maar droeg het stempel van een « amtlich geleitete Sache ». Die gedelegeerde judaïzanten droegen den naam van apostel—vandaar dat Paulus spreekt van ψευδαπόστολοι (II Cor., xi, 13) — en wisten dat zij met hun geloofsbrieven (II Cor., iii, 1) de autoriteit van de ἐπεργίαν ἀπόστολοι (II Cor., xi, 4; xii, 11)

1. *Ibid.*, blz. 104.

2. *Ibid.*, blz. 114.

3. *Ibid.*, blz. 105.

4. *Ibid.*, blz. 113: « Die Ueberbietung schliesst die Verehrung nicht aus, wird vielmehr um so bedeutsamer je höher der ist, neben dem man sich selber stellt und den man überragt. »

5. *Ibid.*, blz. 106.

6. *Ibid.*, blz. 106.

7. *Ibid.*, blz. 107.

8. K. HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seiner Verhältniss*

zu dem der Urgemeinde, in *Sitzungsber. der Berl. Akad.*, 1921, blz. 920-947; hetzelfde artikel verscheen ook in HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II: *Der Osten*, Tübingen, 1928, blz. 44-67. Wij citeren volgens dit laatste. Zie blz. 57-58. Ook O. HOLTZMANN, *Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt*, Giesen, 1926, II, blz. 603-617, handhaaft deze positie.



achter zich hadden. Ze hadden als opdracht van de apostelen gekregen, te zorgen dat de Joodse minderheid der Paulinische gemeenten het juk van de wet niet zou afschudden.

Nog onlangs maakte Käsemann II *Cor.*, x-xiii tot object van zijn onderzoekingen<sup>1</sup>. Hij handhaafde de conclusie, dat Paulus' tegenstanders te Corinthe pneumatici moeten geweest zijn<sup>2</sup>, pneumatici echter zoals ze alleen maar op Joodse bodem konden gedijen, waar traditie en legitimiteit een voorname rol spelen<sup>3</sup>; hij wijkt bovendien van Lütgert af, waar deze ze bovendien nog als gnostici kwalificeerde<sup>4</sup>. Paulus' tegenstanders kwamen met geloofsbrieven van de eerste christengemeente, wier autoriteit ze tegen hem uitspeelden<sup>5</sup>, hetgeen Paulus' situatie bijzonder moeilijk en delicaat maakte, aangezien daardoor het echt-christelijk begrip van het apostolisch gezag tot den inzet van den strijd werd<sup>6</sup>.

\* \* \*

Uitgaande van deze probleemstelling menen we de volgende vragen aan een nauwkeurig onderzoek te moeten onderwerpen. Allereerst hebben we ons af te vragen wie deze tegenstanders zijn, tegen wie Paulus zich hier met zoveel heftigheid verdedigt (§ 3). Deze vraag kan niet met enige klaarheid beantwoord worden, dan na een preliminair onderzoek aangaande de verwijten die deze tegenstanders Paulus voor de

1. E. KAESEMAN, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Kor. X-XIII in Zeitschr. f. Neutest. Wissensch.*, XLI, 1942, blz. 33-71.

2. KAESEMAN, *a. w.*, blz. 36, 50.

3. *Ibid.*, blz. 50.

4. *Ibid.*, blz. 40-41.

5. *Ibid.*, blz. 47-48.

6. *Ibid.*, blz. 50: Het gaat er werkelijk « vor allem um den echt christlichen Begriff der apostolischen Autorität ». — Het standpunt der protestantse, Nederlandse exegese vinden we geresumeerd

in *Bijbelsch Handboek*, II *Het Nieuwe Testament*, Kampen, 1935, blz. 155, door GREYDANUS: « De tegenstanders... zijn ook niet de Judaïsten van *Gal.* Want de apostel spreekt er niet over, dat zij den eisch van besnijdenis en wetsonderhouding stelden, zoals in *Gal.* Het zijn dus andere tegenstanders, al hadden zij ook punten gemeen met de Judaïsten. Het waren Joden, xi, 22, die zich dienaars van Christus noemden, x, 7; xi, 23, zich als apostelen van uitnemendheid uitgaven, xi, 5; xii, 11 etc. ».

voeten hebben geworpen (§ 2). We zullen vervolgens stelling hebben te nemen in de vraag, wie in II *Cor.*, xi, 5 en xii, 11 met de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* zijn bedoeld (§ 4). Eerst na dit alles onderzocht te hebben, kunnen we komen tot de kern van ons onderwerp : het antwoord van Paulus op de op hem gerichtte aanvallen (§ 5), waar dan heel duidelijk het charismatisch karakter van het apostelambt zal blijken.

Als het ware a priori reeds kunnen we het belang vermoeden van de voorafgaande kwesties. Zijn de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* de apostelen van Jeruzalem, dan zal II *Cor.*, x-xiii noodzakelijk een confrontatie zijn van zijn apostolisch gezag met het hunne. Zijn Paulus' tegenstanders pneumatici, dan zal hij tegenover hen het pneumatisch karakter van het apostelambt te verdedigen hebben.

## § 2. — De verwijten tegen Paulus geopperd.

Het is niet zonder reden, dat we aan ons onderzoek een systematische opsomming van de verwijten, die Paulus vanwege zijn tegenstanders troffen, laten voorafgaan. Zij zal ons in staat stellen om in de volgende paragraaf scherper de hoedanigheid van Paulus' tegenstanders te omschrijven. Tevens zal ze ons een duidelijker inzicht geven in het antwoord van Paulus : zijn zelfverdediging, die we in een laatste paragraaf zullen behandelen.

We kunnen de verwijten van Paulus' tegenstanders tot vier categorieën herleiden :

1) hij zou het bewijs (*δοκιμή*) niet kunnen leveren apostel te zijn ;

2) hij zou niet pneumatisch zijn, doch *κατὰ σάρκα* wandelen ;

3) hij zou onbeduidend (*ταπεινός*) en zwak (*ἀσθενής*) zijn, terwijl een apostel toch de goddelijke kracht (*δύναμις τοῦ Θεοῦ*) in zich diende te openbaren ;

4) hij zou ten slotte de *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου*, de kenmerken van een apostel, niet vertonen.

## 1. — Δοκιμή.

Het hoofdverwilt dat Paulus trof moet wel geweest zijn, dat hij het bewijs, de δοκιμή, niet kon leveren apostel te zijn. Als Paulus in het dertiende hoofdstuk in 't kort nog eens heel zijn heftige zelfverdediging samenvat, dan maakt hij gebruik van δοκιμή en δόκιμος. Zijn tegenstanders hadden die δοκιμή bij hem radicaal ontkend en ook de Corinthiërs waren erdoor aan het wankelen gebracht. Vandaar luidt tegenover hen, die naar de δοκιμή hadden gezocht, dat Christus in hem sprak<sup>1</sup>, de conclusie: « Ik hoop dat ge nu wel zult ingezien hebben, dat ik in genendele ἁδόκιμος ben », m.a.w. dat ik wel degelijk de proef kan doorstaan (II Cor., XIII, 7).

Paulus kon in hun ogen geen apostel zijn. Alles wees erop, dat hij er niet geschikt voor was; we mogen dit wel opmaken uit het feit dat hij zich telkens genoopt ziet, op zijn van God stammende bekwaamheid om apostel te zijn (ικανός - ικανότης), terug te komen (II Cor., II, 16; III, 5-6, cfr. I Cor., xv, 9). En daarbij, Paulus miste geloofs- en aanbevelingsbrieven (II Cor., III, 1), die toch ieder gevolmachtigde moest kunnen tonen. Het was dan ook niet te verwonderen, dat ze het grote woord lanceerden: « Hij haalt het in niets bij de grote apostelen (de ὑπερλίαν ἀπόστολοι) van Jeruzalem » (II Cor., XI, 5; XII, 11).

## 2. Κατὰ σάρκα.

De tegenstanders geloofden dus niet aan Paulus' apostel-zijn; maar ze hadden daar ook hun argumenten voor. En hun eerste argument zal dan wel het volgende geweest zijn: een apostel is in hun opvatting een pneumatische mens; welnu, het bleek maar al te duidelijk, dat Paulus volgens het vlees, κατὰ σάρκα, wandelde (II Cor., x, 2) en ook de mensen κατὰ σάρκα, volgens de maatstaf van het vlees, beoordeelde (II Cor., v, 16). Daarbij, de Corinthiërs hadden het persoonlijk ondervonden, hoe wispelturig (II Cor., I, 17) hij omsprong

1. II Cor., XIII, 3. Cfr. H. II, Tübingen, 1931, blz. 161.  
LIETZMANN, *An die Korinther I-*

met gedane beloften : het nalaten van zijn beloofd bezoek vanuit Macedonië (II Cor., I, 15-16) was daar een duidelijk bewijs voor. Was dit niet zijn plannen naar het vlees (II Cor., I, 17) inrichten en in vleselijke wijsheid (II Cor., I, 12) zijn gedrag in de wereld regelen?

We hebben echter den indruk, dat daarmee de argumenten voor hun mening, als zou Paulus *κατὰ σάρκα* wandelen, nog niet zijn uitgeput. Ook al gebruikt hij in de nu volgende teksten die uitdrukking niet met evenzoveel woorden, de idee ligt er toch aan ten grondslag. We vragen ons nl. af, of we niet, uitgaande van IV, 3, mogen zeggen, dat zijn tegenstanders hem zouden verweten hebben, dat er een sluier over zijn evangelie zou liggen<sup>5</sup>. Dit zou dan de reden zijn, waarom Paulus in het derde hoofdstuk herhaalde malen het woord *καλύμμα* gebruikt (cfr. II Cor., III, 13, 14, 15, 16) en tot tweemaal toe *ἀνακαλύπτειν* (II Cor., III, 14, 18). En de beschuldiging zal, op te maken uit het context, dan wel hierop neergekomen zijn, dat hij Gods woord vervalste en zich ophield met sluwheid (II Cor., IV, 2). Ze trokken de zuiverheid van zijn bedoeling bij de prediking in twijfel, zoals ook nog elders blijkt : hij zou handel drijven met Gods woord (II Cor., II, 17) en de Corinthiërs uitgebuit hebben (II Cor., VII, 2; XII, 16-17); aanklacht die ons tevens doet begrijpen, waarom Paulus er zo op stond reisgezellen met zich mee te nemen om de opbrengst der collecte naar Jeruzalem te brengen : « Hiermee voorkomen wij, dat iemand ons zal verdenken bij het beheer van deze rijke gave » (II Cor., VIII, 20). Dit was trouwens nog maar één van de vormen van Paulus' eigenliefde, die ze hem verweten in heel zijn gedragslijn. Het is niet voor niets dat Paulus er zo den nadruk op moet leggen, dat hij niet zichzelf predikt, doch Jezus Christus (II Cor., IV, 5) en dat, zoals Christus gestorven is voor allen, ook hij niet meer voor zichzelf leeft (II Cor., V, 14-15).

1. II Cor., IV, 3: *εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν*. Cfr. LIETZMANN, a. w., blz. 115: « Man hat also wohl behauptet, das Evangelium des Paulus sei *κεκαλυμμένον*, wodurch das

Bild III, 13 ff. vom *καλύμμα* veranlasst sein mag. » In dezen zin: M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909, blz. 63.

## 3. — Ταπεινός - ἀσθενής

Nog een tweede reden om Paulus' apostel-zijn te betwijfelen meenden ze te kunnen doen gelden. Een apostel moest in hun opvatting iemand zijn, in wiens krachtig optreden de kracht van den Geest zich uiterlijk manifesteerde en wiens uiterlijke verschijning iets had van het imponerende van de goddelijke macht. Zwakheid was voor hen het bewijs van het ontbreken van den Geest, want wie den Geest niet had, kon onmogelijk de kracht van den Geest openbaren, en andersom kon men uit het ontbreken van de kracht besluiten tot het niet aanwezig zijn van den Geest<sup>1</sup>; πνεῦμα en δύναμις zijn immers wisselbegrippen. Doch niets van dit alles openbaarde zich aan Paulus, integendeel hij was onbeduidend en gering. Zeker, op afstand was hij heel dapper (II Cor., x, 1), en ook zijn brieven waren gewichtig en krachtig (II Cor., x, 10), doch dichtbij gedroeg hij zich schuchter, ταπεινός, (II Cor., x, 1) en zijn persoonlijk optreden was zwak (II Cor., x, 10: ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής). Paulus zal het hun volmondig toegeven als hij tot zijn zelfverdediging zal overgaan: hij is te zwak geweest (II Cor., xi, 21) en niet autoritair onder hen opgetreden (II Cor., xi, 20). En bovendien ook zijn spreken is onbeduidend (II Cor., x, 10: ὁ λόγος ἐξουθενημένος); weer zal hij het toegeven dat hij maar een leek (ιδιώτης) in het spreken is (II Cor., xi, 6). En ten slotte bleek ook uit zijn schuchterheid (ἐμαντὸν ταπεινῶν, II Cor., xi, 7), wanneer het er om ging geldelijke ondersteuning te vragen voor zijn apostolische activiteit (II Cor., xi, 7-12; xii, 13-14) zoals de andere apostelen (I Thess., ii, 6; I Cor., ix, 5-6), dat hij allesbehalve overtuigd was van zijn apostolische autoriteit.

## 4. — Σημεῖα τοῦ ἀποστόλου

Ten slotte hadden ze nog een laatste argument, dat wel heel sterk tot de Corinthiërs moest spreken: de tekenen waaraan een apostel te herkennen was, de wonderen, had

1. Cfr. W. GRUNDMANN, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, Stuttgart, 1932, blz. 94 en 97: « In dem paulinischen Geistbegriff ist der Kraftbegriff so hineingezogen, dass er unlöslich mit ihm verbunden ist. »

hij niet onder hen uitgewerkt (II Cor., xii, 12). En wonderen waren het bewijs van het bezit van den Geest (cfr. I Cor., i, 22), dien Paulus dus onmogelijk kon bezitten.

### § 3. — Paulus' tegenstanders.

Omwillen van het contrast zullen we, alvorens Paulus' scherpe houding tegenover zijn tegenstanders te tekenen (2), in het kort zijn innige verstandhouding met de gemeente van Corinthe aangeven (1); daarna eerst zullen we trachten de hoedanigheid van zijn tegenstanders nader te omschrijven (3).

#### 1. — Paulus' houding tegenover de gemeente van Corinthe.

Voor de gemeente heeft Paulus geen verwijten, doch slechts woorden van liefde en erkentelijkheid. Hij noemt ze zijn kinderen (II Cor., vi, 13; xii, 14) en geliefden (II Cor., vii, 1; xii, 19); ook als hij zijn tranenbrief schreef, was het niet om hen te bedroeven, doch opdat ze de liefde zouden leren kennen, die hij hun zo vurig toedraagt (II Cor., ii, 4). Ook als hij van hen geen geldelijke ondersteuning wil aannemen, mogen ze er geen bewijs in zien, als zou hij hen niet beminnen (II Cor., xi, 11). Al wat hem overkomt, geschiedt om hen (II Cor., iv, 15), tot hun vertroosting en heil (II Cor., i, 6-7; iv, 10; xii, 15). Hij heeft veel vertrouwen in hen (II Cor., vii, 4) en met recht kan hij op hen roemen (II Cor., vii, 4; viii, 24; ix, 3), zoals hij ook op hen roemde bij Titus (II Cor., vii, 14). Nu reeds kan hij het, doch veel meer nog op den oordeelsdag (II Cor., i, 14). Kunnen de Corinthiërs niet gelden als zijn aanbevelingsbrief voor hen die zijn apostel-zijn in twijfel trekken (II Cor., iii, 1)? Met alle recht kan hij hen dus prijzen: de bereidwilligheid waarmee ze de armen van Jeruzalem te hulp komen (II Cor., ix, 1), hun geloof, hun spreken en kennis, in één woord hun ijver op alle gebied (II Cor., viii, 6-7). Hun gehoorzaamheid ook ten slotte (II Cor., vii, 15), doch hier niet zonder enig voorbehoud. In dit opzicht hadden ze zich te weifelen getoond in hun aanhankelijkheid aan hem: wel hadden ze zich niet van hem afgekeerd, doch als zijn tegenstanders kwamen en een anderen



Geest, een anderen Christus en een ander evangelie verkondigden, dan lieten ze zich dat maar welgevallen (II Cor., xi, 4). Op 't punt van gehoorzaamheid kon hij nog geen staat op hen maken; had hij hen zijn tranenbrief niet geschreven om proefondervindelijk van hen te weten, of ze hem in alles gehoorzaam waren (II Cor., ii, 9)? Ook de tegenstanders te Corinthe wil hij niet straffen wegens ongehoorzaamheid, voordat de hunne volmaakt is (II Cor., x, 6). Hun houding tegenover zijn tegenstanders was niet energiek geweest. Als zijn tegenstanders kwamen, hebben ze gezwegen, in plaats van te roemen op hem, die toch hun glorie moet zijn (II Cor., i, 14; v, 12). Nu is Paulus wel verplicht op zichzelf te roemen om hen stof tot roem te geven tegenover hen die op het uiterlijke pochen en niet op het hart, d.i. op het innerlijke (II Cor., v, 12).

Kortom, we kunnen Paulus verhouding tot zijn gemeente van Corinthe wel het best tekenen als die van een liefdevol vader die bij zijn kinderen geen of te weinig wederliefde vindt: zijn hart staat wijd voor hen open, zij verenigen het hunne (II Cor., vi, 11-13); naarmate hij hen overvloediger liefheeft, vindt hij minder wederliefde (II Cor., xii, 15).

## 2. — *Paulus' houding tegenover zijn tegenstanders.*

Heel anders klinkt echter zijn toon als het gaat over zijn tegenstanders. Voor hen heeft hij slechts scherpe afkeuringen en verwijten over. Zij zijn degenen die slechts op het uiterlijke pochen en geen acht geven op het hart (II Cor., v, 12); zij prijzen zichzelf aan (II Cor., x, 12) in plaats dat God hen aanbeveelt (II Cor., x, 18). Hun redeneringen zijn als sophismen<sup>1</sup> die Paulus omverwerpt als evenzoveel hoogten die zich verheffen tegen de kennis van God (II Cor., x, 4), daar hun denken niet staat onder gehoorzaamheid aan Christus (II Cor., x, 5-6). Paulus vergelijkt hen met de slang die Eva verleidde, daar ze in hun sluwheid de gezindheid der Corintheïers wilden afbrengen van hun oprechte trouw aan Christus

1. Cfr. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Urchristlichen Literatur*, Leipzig, 1936, blz. 790, s. v. λογισμός. *Schriften des N.T. und der übrigen*

(II Cor., xi, 13). Zoals Satan zich vermomt als een engel des lichts (II Cor., xi, 14), zo doen zij, zijn dienaren, zich voor als dienaren der gerechtigheid (II Cor., xi, 15). Paulus tekent ze dus als lieden die met valse bedoelingen Gods Woord preken en er handel mee drijven (II Cor., xii, 17), die de Corinthiërs tyranniseren, uitzuigen en beetnemen (II Cor., xi, 20).

Ten slotte zij er nog op gewezen, dat, terwijl Paulus de Corinthiërs altijd direct aanspreekt, hij zijn tegenstanders slechts vermeldt in den derden persoon. Hij wil ze niet nader noemen; het vage *τινες* (II Cor., iii, 1; x, 2, 12) of *τις* (II Cor., viii, 20; x, 7; x, 20-21) moet maar volstaan. In het vuur van zijn verdediging gebruikt hij, met een accent waar een zekere verachting uit spreekt, *τοιούτος* en *τοιούτοι* (II Cor., x, 11; xi, 13). Ook in het vage *ὁ ἐρχόμενος* ligt wel een zekere verachting opgesloten: de eerste de beste die komt (II Cor., xi, 4).

Het scherpe contrast in Paulus' gezindheid ten opzichte van de twee groeperingen, rechtvaardigt ons besluit dat we in de tegenstanders een afzonderlijke groep te zien hebben, welke niet te verwarren is met de gemeente van Corinthe als zodanig <sup>1</sup>.

### 3. — *De kwalificatie der tegenstanders.*

Voor hen die onder invloed van de school van Tübingen deze hoofdstukken uitlegden in het licht van den brief aan de Galaten was het antwoord klaar: Paulus verdedigt zich hier tegen judaïzanten die voor nomistische propaganda door de gemeente van Jeruzalem naar Corinthe gezonden zijn. We menen echter met Lütgert <sup>2</sup> te mogen vaststellen, dat we hier te doen hebben met een postulaat, waarvoor geen dwingend bewijs kan gegeven worden.

Nergens immers vinden we in de tweede Corinthebrief-noch

1. Het heeft zijn belang hierop te wijzen, daar men soms aan het onderscheid tussen beide te weinig aandacht schenkt. Cfr. SCHLATTER, *a. w.*, blz. 103.

2. LÜTGERT, *a. w.*, blz. 48-62; op blz. 62 schrijft hij: « Also waren die Gegner, die Paulus im zweiten Korintherbrief bekämpft, keine Judaisten ».

als door de tegenstanders vereist, noch als door Paulus verworpen — de kwestie opgehaald van de besnijdenis en de verdere onderhouding van de Joodse wet. Dat moeten ook de voorstanders van deze thesis toegeven <sup>1</sup>.

We kunnen ons trouwens moeilijk voorstellen, dat de zo sterk hellenistische Corinthiërs, met hun mystiek van de volle vergoddelijking reeds hier op aarde, zich zouden hebben laten meeslepen door theorieën in den aard van die der judaïzanten.

Een vergelijking van II Cor., xi, 4 met Gal., i, 6-9 brengt ons tot hetzelfde besluit. Beide passages vertonen grote gelijkenis met elkaar, en toch ook essentiële verschillpunten. Terwijl in Gal. slechts sprake is van het prediken van een ander evangelie, wordt er hier bovendien nog de prediking van een anderen Christus en een anderen Geest aan toegevoegd. Welnu Paulus zou nooit zijn tegenstanders als predikers van een anderen Geest beschreven hebben als deze judaïzanten geweest waren; deze kunnen in zijn opvatting eenvoudigweg den Geest niet preken, aangezien de werken der wet den Geest niet kunnen meedelen (Gal., iii, 1-6).

Sommigen redeneren uit het feit dat ze zich voorgaven als *διάκονοι δικαιοσύνης* (II Cor., xi, 15), dienaren der gerechtigheid. Doch het is wel twijfelachtig of hier de wetsgerechtigheid bedoeld is; vergeten we niet dat Paulus zijn eigen apostelambt ook als *διακονία τῆς δικαιοσύνης* bestempelt (II Cor., iii, 9).

Vele exegeten menen ten slotte dat judaïzerend karakter te kunnen afleiden uit de Joodse afkomst van de tegenstanders, welke ze aangeduid achten in II Cor., xi, 22: « Zij zijn Hebreuwers? Ik ook. Zij zijn Israëlieten? Ik ook. Zij zijn Abraham's zaad? Ik ook. » Ook Lütgert <sup>2</sup>, Käsemann <sup>3</sup> en Büchsel <sup>4</sup> geven toe, dat hier op hun Joodse afkomst gewezen

1. *Ibid.*, blz. 49-52; zie ook BÜCHEL, *a. w.*, blz. 387-390.

2. LÜTGERT, *a. w.*, blz. 48.

3. KÄSEMANN, *a. w.*, blz. 36 geeft de voorkeur aan volbloed-joden boven Joden uit de diaspora.

4. BÜCHEL, *a. w.*, blz. 386 ziet er een bewijs voor hun jood-zijn in: « Paulus kämpft zweifellos gegen Christen jüdischer Abstammung, die sogar auf ihre jüdische Abstammung stolz sind. »

wordt. De vraag blijft echter open of hier wel de tegenstanders bedoeld zijn. We menen, dat Paulus hier — in de volgende paragraaf zullen we dit uitvoeriger aantonen — de apostelen van Jeruzalem op het oog heeft. We ontkennen dus niet alleen de judaïstische strekking van Paulus' tegenstanders, doch trekken bovendien hun Joodse afkomst, als niet voldoende bewezen, in twijfel.

Maar proberen we nu ook positief den aard der tegenstanders te achterhalen. Uit wat Paulus van hun leer zegt, kunnen we niet veel meer ophalen, dan dat ze van Paulus' prediking verschilt: ze prediken een anderen Jezus, een anderen Geest, een ander evangelie (II Cor., xi, 4). Die andere inhoud hunner prediking is iets wat a priori reeds tegen hen pleit. We hebben ons maar te herinneren hoe Paulus in Gal., I, 6-9 categoriek de mogelijkheid van het bestaan van een ander evangelie uitsluit: *ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο*. Ze komen dus met een andere leer, die ze als de ware voorstellen: daarom wordt hun handelwijze door Paulus vergeleken met de sluwheid van de slang, die de Corinthiërs aftrekt van de oprechte trouw aan Christus (II Cor., xi, 3). Er is maar één evangelie en ieder die er een ander predikt is een vervalser (II Cor., II, 17), die zich vermomt als apostel van Christus (II Cor., xi, 13), als dienaar der gerechtigheid (II Cor., xi, 15).

Vragen we ons vervolgens af, wat dan wel de inhoud van hun evangelie geweest is, dan komen we al niet veel verder. Uit II Cor., x, 7 kunnen we nog wel opmaken, dat ze zich heel bijzonder als aan Christus toebehorend beschouwden, doch ook dit is te vaag om er een aanduiding in te zien, als zouden we hier te doen hebben met het voortbestaan van de Christuspartij waarvan in I Cor., I, 12 sprake was of althans van een vernieuwing van die partij door fusie met elementen uit de Cephaspartij<sup>1</sup>.

We mogen ook niet verwachten veel klaarheid over hen te krijgen, wat betreft hun leer, in een brief die zo goed als geheel erop gericht is Paulus' apostel-zijn te verdedigen:

1. In die richting gingen o. a. *A critical and exegetical commentary on the second Epistle of Saint Paul, seconde épître aux Corinthiens*, Parijs, 1937, blz. 273-274 en *A. PLUMMER, Saint Paul to the Corinthians*, Londen, 1915, blz. XXXVIII.

Paulus' apostelambt staat hier immers dominerend op den voorgrond, zoals onlangs nog Käsemann duidelijk aantoonde<sup>1</sup>. Doch juist in Paulus' zelfverdediging dunkt ons een weg open te liggen om een nadere karakteristiek van de tegenstanders te geven. We behoeven ons slechts de grieven te herinneren die ze tegen St. Paulus hadden en welke we in de vorige paragraaf bijeenbrachten. Deze kwamen hierop neer: de tegenstanders geloofden niet aan Paulus' apostel-zijn, daar de Geest zich in hem niet openbaarde, daar zijn levenswandel de wispelturigheid van het vlees vertoonde, de kracht van den Geest niet sprak uit zijn optreden en de voor een apostel vereiste mirakels en wondertekennen ten enenmale bij hem achterwege bleven. Hieruit spreekt hun opvatting over het apostelambt: een apostel moet een pneumatisch mens zijn.

Doch tevens blijkt dat ze zich een valse opvatting van het pneumatisch zijn gevormd hebben. Een *πνευματικός* moet zich in hun opvatting doen kennen aan zijn imponerende macht, aan mirakelen en wondertekennen.

Hierop steunende menen we in de tegenstanders valse pneumatici te mogen zien; lieden die het volle gewicht legden op de machtsopenbaringen van den Geest. Zonder de historische ontwikkeling der Corinthische situatie vanaf dat St. Paulus zijn eersten brief aan de Corinthiërs schreef nader te willen bepalen, menen we te mogen vaststellen, dat de tegenstanders op bepaalde punten sterke overeenkomst vertonen met de valse pneumatici met wie Paulus in den eersten Corinthe-brief af te rekenen had. Een groep valse pneumatici had de Corinthische mentaliteit uitgebuit en de Corinthiërs geleid tot een eenzijdige overschatting der geestesgaven; in I *Cor.* wees Paulus zacht de Corinthiërs zelf terecht, in II *Cor.* vat hij streng de agitators aan. We wijken hier af van de zienswijze van Käsemann<sup>2</sup>. Op grond van de gewijzigde houding van Paulus — in I *Cor.* wees hij de pneumatische dwepers als kinderen terecht, hier verdedigt hij met inspanning van al zijn krachten zijn eigen positie — meent deze

1. KAESEMANN, *a. w.*, blz. 40: des Paulus im Vordergrund ». « dominerend steht ja das « Amt » 2. *Ibid.*, blz. 44.

het onaannemelijk, dat Paulus hier met de pneumatici van Corinthe afrekende. We mogen echter niet vergeten, dat ook de verbitterde tegenstand tegen Paulus' vermaningen diens gezindheid kan verscherpt hebben.

In sommige punten komt die overeenkomst met de pneumatici heel sterk uit. Wel vinden we hier niet de antithese *σοφία τοῦ κόσμου* - *σοφία τοῦ θεοῦ* terug, tenzij misschien in de antithese *ἀφρων* - *φρόνιμος* van II Cor., xi, 19<sup>1</sup>, doch voor het overige blijkt uit onzen brief, zoals uit I Cor., dat de tegenstanders sterken nadruk leggen op uiterlijke macht (I Cor., i, 27; ii, 1-5; iv, 10); ook daar een overdreven waardering voor mirakelen (I Cor., i, 21); eveneens zoals hier (II Cor., x, 10; xi, 6) een overschatten van de kracht van het woord (I Cor., ii, 1, 4). De antithese *δύναμις* - *ἀσθένεια*, die in I Cor. ook haar rol speelde, alhoewel een bijkomstige (I Cor., i, 25; iv, 10), komt eerst hier goed op den voorgrond (II Cor., xii, 9-10; xiii, 4).

Hiermee is dan ook nog een andere moeilijkheid opgelost. Paulus' tegenstanders zijn met aanbevelingsbrieven te Corinthe gekomen; zijn ze valse pneumatici, dan kunnen we onmogelijk aannemen, dat ze deze van de gemeente van Jeruzalem, laat staan van de aldaar verblijvende apostelen, ontvangen hebben. Käsemann<sup>2</sup> ziet in hen een delegatie van de gemeente van Jeruzalem. In dit geval is het echter — gezien hun agitatie tegen Paulus — moeilijk te begrijpen, dat ze geen judaïzanten zijn. Hier ligt dan ook het zwakke punt van Käsemann's opvatting, die in hen immers geen judaïzanten wil zien. Hij lost de moeilijkheid niet op met te zeggen, dat ze wel een delegatie van Jeruzalem waren, doch dat hun agitatie tegen Paulus niet in opdracht dezer gemeente geschiedde<sup>3</sup>. Wel veroorlooft dit de meer extreme oplossing van Holl<sup>4</sup> te bestrijden, maar in die zienswijze blijven de tegenstanders toch altijd een reactionnaire kring rond de

1. Men mag misschien in dit verband ook wel wijzen op het veelvuldig gebruik van *ἀφρων* in onze passage: II Cor., xi, 16, 19; xii, 6, 11 en *ἀφροσύνη*: II Cor., xi, 1, 17. In I Cor., iv, 10 hebben

we bovendien een sterke parallel met II Cor., xi, 19: nl. de antithese *μωρός* - *φρόνιμος*.

2. KÄSEMAN, *a.w.*, blz. 44-46.

3. *Ibid.*, blz. 46.

4. HOLL, *a.w.*, blz. 57-58.



apostelen van Jeruzalem <sup>1</sup> en dan kunnen het moeilijk anderen geweest zijn dan judaïzanten. Alhoewel Käsemann dus den tweeden brief aan de Corinthiërs onafhankelijk van de andere Paulinische brieven wil uitleggen, zou hij slechts consequent handelen met hem in het licht van de Galatenbrief te verklaren.

Daar de tegenstanders pneumatici zijn, mogen we dus veronderstellen, dat ze hun aanbevelingsbrieven hadden van andere gemeenten dan Jeruzalem. Dit moet ons niet verwonderen: volgens *Hand.*, xviii, 27 en *Col.*, iv, 10 blijkt de gewoonte aanbevelingsbrieven mee te geven bestaan te hebben in de oudste kerkgemeenten. Dat de tegenstanders in die andere gemeenten het vertrouwen gewonnen hadden — wat die aanbevelingsbrieven toch doen veronderstellen — is evenmin verwonderlijk: ook in Corinthe hadden ze zich immers aanhang weten te verwerven.

Er blijft ons ten slotte aangaande de kwalificatie der tegenstanders nog één vraag open. St. Paulus noemt hen in II *Cor.*, xi, 13 schijnapostelen, *ψευδαπόστολοι*, die zich voordoen als apostelen van Christus. Verreweg de meeste exegeten besluiten hieruit, dat Paulus' tegenstanders zich ook werkelijk voor apostelen hebben uitgegeven, wat dan tevens een bewijs zou zijn voor het bestaan van een ruimer apostelbegrip <sup>2</sup>. De meesten van hen staven dan bovendien nog hun conclusie met hun exegese van *ὑπερβλάν ἀπόστολοι* (II *Cor.*, xi, 5; xii, 11), dat ze eveneens op de tegenstanders doen slaan. Zoals we in de volgende paragraaf zullen zien, lijkt dit laatste ons onhoudbaar, zodat de vraag of Paulus' tegenstanders zich werkelijk als apostelen hebben uitgegeven alleen moet gesteld worden bij II *Cor.*, xi, 13.

Dit nu volgt niet noodzakelijk uit den tekst. Vergeten we niet, dat Paulus zelf hier aan het woord is, die heel gemakkelijk zijn tegenstanders belachelijk heeft kunnen maken.

1. KÄESEMANN, *a.w.*, blz. 46-47.

2. Onlangs o. a. nog R. SCHIPPERS, *Geluken van Jezus Christus in het Nieuwe Testament*, Franeker, 1938, blz. 139: « Uit II *Cor.*, xi, 13 blijkt, dat Paulus' oppo-

nenten zich als apostelen aandienen; dus in ruime zin. » In nota 1 (*ibid.*): « Een soortgelijke conclusie mag getrokken uit *Openb.*, II, 2,

De tegenstanders predikten immers een ander evangelie (II Cor., xi, 4), Paulus was van zijn kant ten sterkste overtuigd dat er maar één evangelie bestond, dat wat hij gemeen had met de apostelen van Jeruzalem (cfr. Gal., i-ii). Doch ondanks hun ander evangelie wilden ze zich binnen het Christendom blijven bewegen (II Cor., x, 7) en zo matigden ze zich in hun practische handelwijze in feite het gezag van een apostel aan. Daaruit volgt echter nog niet, dat ze zich ook den naam van apostel toeëigenden, maar wel dat Paulus hun gemakkelijk al spottend met *ψευδαπόστολοι* kon betitelen om hun activiteit te brandmerken.

Hiermee is dan meteen het aanwenden van deze uitdrukking als bewijs voor het bestaan van een ruimer apostelbegrip van de hand gewezen. Het bestaan hiervan volgt trouwens evenmin, wanneer men zich aan de andere exegese houdt. De mogelijkheid namelijk dat er valse apostelen opstaan, dat is mensen die zich apostelen noemen en, na onderzoek, blijken het niet te zijn (*Openb.*, ii, 2), is daarvoor geen bewijs. A pari redenerend, kunnen we wijzen op de voorspelling van Christus, dat er vele *ψευδόχριστοι* (*Matth.*, xxiv, 24; *Marc.* xiii, 22) zouden opstaan, waaruit we toch ook niet kunnen besluiten dat er in werkelijkheid meer dan één Christus was.

Samenvattend kunnen we besluiten: Paulus' tegenstanders zijn pneumatici, die zijn apostel-zijn ontkennen omdat ze het pneumatisch karakter van het apostelambt bij hem niet ontwaren. Ieder keer echter als Paulus in de andere brieven zijn apostel-zijn verdedigt (*Gal.*, i-ii; I Cor., ix, 1-6; xv, 9-11), komt zijn verhouding tot de overige apostelen ter sprake. Het zal dus gewenst zijn te onderzoeken, of dit ook hier het geval is; dit zal het onderwerp van de volgende paragraaf uitmaken.

#### § 4. — *Οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*

We hebben nu stelling te nemen in de vraag wie er met de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* in II Cor., xi, 5 en xii, 11 worden bedoeld. Verreweg de meeste moderne exegeten menen, dat Paulus' tegenstanders ermee bedoeld zijn, n.l. de *ψευδαπόστολοι* van v. 13. Om zeker te werk te gaan, zullen we eerst bij drie voornamelijk exegeten, Allo, Lietzmann en Plummer, de argu-

menten van de gangbare exegese nagaan (1); vervolgens zullen we onze eigen zienswijze uiteenzetten te samen met de argumenten waarmee we haar menen te kunnen verantwoorden (2); ten slotte zullen we nog de exegese van II Cor., xi, 22-23 behandelen, daar men ook deze verzen gewoonlijk op de *ψευδαπόστολοι* toepast (3). We hopen deze paragraaf te besluiten met in 't kort de situatie te Corinthe te tekenen, zoals we die, steunende op al het voorgaande, menen te mogen zien.

### 1. — *De argumenten der gangbare exegese.*

Deze ziet dus in de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* de tegenstanders van St. Paulus. De meest karakteristieke trek van deze exegese is wel dat ze in *ὑπερλίαν* een sarcastische, ironische ondertoon legt<sup>1</sup>; vooral bij Allo fungeert dit als het ware als het uitgangspunt van heel zijn argumentatie<sup>2</sup>, in zover hij den sarcastischen toon niet concludeert uit het context, maar a priori vooropstelt. Hij geeft er zijn verwondering over te kennen, dat Chrysostomos en andere griekse Vaders de gevoelswaarde van dit bijwoord niet gevat hebben<sup>3</sup>.

Hun hoofdargumentatie komt in 't algemeen hierop neer: als men aanneemt dat *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* op « de Twaalf » slaat, is men verplicht in II Cor., xi, 5 en xii, 11 niet met het context in verband staande tussenzinnetjes te zien, daar het context zelf over Paulus' tegenstanders handelt<sup>4</sup>. Slechts als

1. PLUMMER, *a. w.*, blz. 298; LIETZMANN, *a. w.*, blz. 146. ALLO *a. w.*, blz. 279: « En tout cas il est certainement employé avec une emphase ironique. »

2. ALLO, *a. w.*, blz. 279-280, waar hij spreekt van de « interprétation des anciens et des médiévaux qui n'avaient pas compris le sens de l'insolite *ὑπερλίαν* ».

3. *Ibid.*, blz. 279: « Il est étonnant que Chrysostome, Théophylacte et d'autres Grecs... n'aient pas saisi l'intention dérisoire de

cet adverbé extraordinaire. »

4. ALLO, *a. w.*, blz. 280: « ...il serait d'abord étonnant que Paul fit sur les véritables apôtres cette digression d'un seul verset que rien n'annonce... » LIETZMANN, *a. w.*, blz. 149: « ... aber dann müsste man alle Aussagen ringsum einschliesslich xi, 21-23 davon trennen und auf die in Korinth wühlende Gegner beziehen was doch recht bedenklich und jedenfalls nicht notwendig ist. »

men ook II Cor., xi, 5 op hen betreft, krijgt men een vlotten, doorlopenden tekst. Doet men dit niet, dan verbreekt men den band met het voorgaande v. 4, waarmee v. 5 toch door γάρ verbonden is <sup>1</sup>. Uit dit verband met v. 4 blijkt duidelijk, dat de ὑπερλίαν ἀπόστολοι de in v. 4 vernoemde heterodoxe predikers moeten zijn. Ook het verband met het volgende v. 6 dwingt tot deze conclusie: zijn de ὑπερλίαν ἀπόστολοι de apostelen van Jeruzalem, dan moet men immers aannemen dat zij, in tegenstelling met Paulus, die zich slechts een leek in het spreken noemt, zeer welsprekend waren <sup>2</sup>. Ten slotte: dezelfde die in v. 4 als heterodoxe predikers worden geschilderd, worden in het vervolg als ψευδαπόστολοι gekenmerkt, en zo moeten dus ook — wil men ten minste de extreme thesis van Baur uitsluiten en den gedachtegang van den tekst niet breken — de ὑπερλίαν ἀπόστολοι dezelfde heterodoxe predikers en ψευδαπόστολοι zijn, en niet de apostelen van Jeruzalem <sup>3</sup>.

Het moet tot de eer van Lietzmann gezegd worden, dat hij ondanks zijn bezwaren de tegenovergestelde exegese niet tot het rijk der onmogelijkheden verbant <sup>4</sup>; Allo daarentegen beschouwt de zijne als « la seule bien fondée » <sup>5</sup>.

## 2. ὑπερλίαν ἀπόστολοι als de apostelen van Jeruzalem.

We trachten nu aan te tonen, dat men zonder in de extreme thesis van Baur te vervallen de zienswijze kan verdedigen, dat met de ὑπερλίαν ἀπόστολοι de apostelen van Jeru-

1. PLUMMER, *a. w.*, blz. 298; ALLO, *a. w.*, blz. 280: « Il n'y aurait pas de lien entre le v. 5 et le v. 4 où il s'agissait certainement d'instructeurs aux tendances hétérodoxes. »

2. ALLO, *a. w.*, blz. 280: « Puis au v. 6 ce ne peuvent évidemment pas être les douze qui auraient une supériorité sur Paul au point de vue de l'éloquence (grecque). » LIETZMANN, *a. w.*, blz. 146: « Wer in den Ueberapos-

teln die « Zwölf » sieht, muss sie hier als gute (griechische) Redner und « Gnostiker » charakterisiert finden: das ist schwer denkbar ».

3. ALLO, *a. w.*, blz. 280; LIETZMANN, *a. w.*, blz. 146: « vielmehr ist durch v. 13, wo dieselben Leute ψευδαπόστολοι genannt werden, sicher, dass gerade nicht die « Jünger » gemeint sind ». Zie ook *ibid.*, blz. 148-149.

4. LIETZMANN, *a. w.*, blz. 149,

5. ALLO, *a. w.*, blz. 280.

zalem bedoeld zijn, of ten minste hun hoofden Petrus, Jacobus en Joannes. Duidelijkheidshalve verdelen we onze argumenten in drie groepen naargelang ze betrekking hebben, ofwel op tekst en context van xi, 5 (a), ofwel op die van xii, 11 (b) ofwel op beide teksten tesamen (c).

a) xi, 5: λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων.

Daar het hoofdargument van de boven besproken exegese wel hierin ligt, dat in onze zienswijze het verband van XI, 5 met zijn context verbroken wordt en XI, 5 dus geheel geïsoleerd komt te staan, zullen we vooral moeten aantonen, dat de interpretatie van ὑπερλίαν ἀπόστολοι als de apostelen van Jeruzalem, geen breuk veroorzaakt in de ontwikkeling der gedachten.

In de eerste plaats menen we de gangbare exegese van de hand te kunnen wijzen op grond van den inhoud van het context. In II Cor., xi, 3 vergelijkt St. Paulus zijn tegenstanders immers met de slang die Eva bedriegelijk verleidde, in xi, 4 kenmerkt hij hen als de predikers van een ander, dus vals evangelie, om dan in v. 5 te zeggen: « Ik doe in niets voor hen onder ». Zo iets is onverklaarbaar<sup>1</sup>. Het lijkt ons onaannemelijk dat Paulus zich met mensen zou vergelijken, ja deze zelfs wil overtreffen, die hij in xi, 3-4, en vooral in xi, 13-15 zo sterk deprecieert.

We menen vervolgens te kunnen aantonen, dat in onze opvatting het verband met het voorgaande, met v. 4 in genendele verbroken wordt. De gedachtengang gaat logisch door, als we καλῶς niet ironisch opvatten en achter ἀνέχεσθε een vraagteken lezen: « Als de eerste de beste die komt, u een ander evangelie predikt, doet ge dan soms goed zo iets te dulden, aan zo iets gehoor te geven? Neen toch zeker. Want ik meen toch, dat ik in niets ten achter sta bij de Apostelen ». Voor dergelijke vertaling van καλῶς in een zin, die men als vraag kan opvatten, hebben we een parallel in Marc., vii, 9: καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ —: « Verkracht ge soms met recht Gods gebod om Uw overleveringen door te zetten? Neen toch zeker! Mozes immers

1. Cfr KAESEMAN, a. w., blz. 41-42.

sprak :... »<sup>1</sup> Ook Reitzenstein's verklaring gaat in die richting<sup>2</sup>. Aan onze verklaring ligt dan de idee ten grondslag, dat de tegenstanders door een ander evangelie te durven prediken zich practisch stelden boven Paulus, wat een niet erkennen van zijn apostelzijn insloot, en dat de Corinthiërs door dit valse evangelie aan te nemen onrechtstreeks, door hun handelwijze, te kennen gaven, dat Paulus in hun opvatting geen apostel was. En logisch volgt dan : « Ik ben het wel, want ik sta in niets beneden de Twaalf, ik ben apostel op gelijken voet met de Twaalf ».

Doch ook het verband met het volgende, met v. 6 namelijk, wordt niet verbroken. Hiermee willen we niet zeggen, dat Paulus zich hier zou vergelijken met de apostelen van Jeruzalem wat zijn talent in het spreken of het bezit van de gnosis betreft. Het is immers maar al te duidelijk, dat ook de apostelen van Jeruzalem niet zullen uitgeblonken hebben in wat het hellenisme onder welsprekendheid verstond, zoals ook Lietzmann heel goed aangeeft<sup>3</sup>. Het vers is echter als volgt te verklaren. Herinneren we ons, dat de tegenstanders Paulus' apostel-zijn in twijfel getrokken hadden o. a. omdat zijn gesproken woord alle overtuigende kracht ten enenmale miste. Het is op dit verwijt dat Paulus hier antwoordt : « Ook al ben ik maar een leek in het spreken (wat jullie van den apostel niet verwachten), wat de γνώσις betreft (en die is toch een specifiek element van het apostolaat) ben ik het niet ». We mogen niet vergeten, dat Paulus' bewering, in niets ten achter te staan bij de apostelen van Jeruzalem, in dezen samenhang neerkomt op de affirmatie : « Ik ben werkelijk apostel », wat hem spontaan brengt op het bespreken van enkele eigenschappen van een apostel.

Beide ideeën roepen elkaar op : als Paulus zijn apostel-zijn verdedigt, dan wordt dit als vanzelf een zich vergelijken met de apostelen van Jeruzalem (cfr. I Cor., ix, 1-5 ; xv, 8-11). Doch ook het omgekeerde is waar. Zo wordt het ons duidelijk dat hier ook de kwestie weer te berde komt over het punt waarin hij van de apostelen van Jeruzalem verschilt : het feit nl. dat hij, in tegenstelling met hen, zonder geldelijke

1. Cfr. W. BAUER, *a. w.*, blz. 667, s. γ, καλῶς,

2. REITZENSTEIN, *a. w.*, blz. 217.

3. LIETZMANN, *a. w.*, blz. 146.



ondersteuning het evangelie predikt (II Cor., xi, 7-11), precies zoals in I Cor., ix, 1-6.

Doch, zo vraagt men zich ten slotte af: als vanaf v. 5 tot v. 11 sprake is van de apostelen van Jeruzalem, dan is men toch *ipso facto* gedwongen aan te nemen, dat ook de heftige uitval van xi, 13-15 voor hen bedoeld is, m. a. w. leidt deze exegese niet noodzakelijkerwijze naar de te verwerpen thesis van de Tübingerschool? We menen van niet, en ziehier waarom. De tegenstanders — en de weifelende Corinthiërs volgden hen hierin — hadden hem verweten, dat hij geen ondersteuning wilde aannemen (cfr. supra, blz. —). Ze lieten het doorgaan als een bewijs, dat Paulus zelf zich allesbehalve zeker voelde van zijn apostel-zijn. Doch in hun valsheid hadden ze zich een mes gemaakt, dat aan twee kanten snijdt, want ze deden dit met de valse bijbedoeling: als hij van de Corinthiërs ondersteuning gaat aanvaarden, dan zal hij in dit opzicht zijn zoals wij en zal hij zich dus hierop bij de Corinthiërs niet meer kunnen laten voorstaan (II Cor., xi, 12). Het valse van hun houding, die in v. 12 wordt blootgelegd, wordt dan de aanleiding tot zijn heftigen uitval tegen zijn tegenstanders in v. 13-15.

b) xii, 11 : οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων.

Bij de bespreking van de tweede passage waar ἀπόστολοι ὑπερλίαν voorkomt, kunnen we korter zijn. Hier is het wel al te duidelijk dat niet de tegenstanders kunnen bedoeld zijn. Paulus laat er immers aanstonds op volgen: « Ik heb de kentekenen van een apostel onder u uitgewerkt » (II Cor., xii, 12). Het is ondenkbaar, dat Paulus lieden, die hij nog kort te voren als duiveldienaars en valse apostelen aan de kaak stelde, hier zou beschrijven als mensen, die wonderen kunnen bewerken.

Daarbij, Paulus doet aan de door ons besproken zin voorafgaan: « eigenlijk moest ik door U worden aanbevolen », en bij wie anders dan bij zijn tegenstanders die zijn apostelambt niet erkennen? En dan kunnen met de ὑπερλίαν ἀπόστολοι moeilijk de tegenstanders bedoeld zijn. De situatie is veeleer zo, dat de Corinthiërs zelf de tegenstanders hadden moeten overtuigen dat Paulus apostel is op gelijke voet met « de Twaalf », in plaats van dat hij dit nu zelf moet doen,

c) *Ten slotte willen we nog twee opmerkingen maken, die voor onze exegese pleiten en voor beide teksten samen gelden.*

Onze eerste opmerking heeft betrekking op het gebruik van het lidwoord in beide passages. Zo St. Paulus op ironische wijze zijn tegenstanders had willen aanduiden, dan zouden we een aanwijzend voornaamwoord verwachten, zoals hij ook elders, b.v. *τοιούτος* gebruikt (II Cor., x, 11 ; xi, 13) ter aanduiding van zijn tegenstanders. Het lidwoord zonder meer zou verwarrend werken, zo de zienswijze der gangbare exegese de juiste ware. Neemt men echter aan, dat hier de apostelen van Jeruzalem bedoeld zijn, dan is geen nadere aanduiding nodig: zij zijn *de* apostelen.

Onze tweede opmerking geldt het door Paulus gebruikte bijwoord *ὑπερλίαν*. We menen niet per se te moeten houden, dat dit een sarcastischen ondertoon heeft. We zeiden immers — en ook dit pleit voor onze exegese — dat Paulus bij de verdediging van zijn apostel-zijn zich spontaan vergelijkt met de apostelen van Jeruzalem. Zo noemt hij deze in den Galatenbrief *οἱ στυλοὶ* (Gal., ii, 9) of *οἱ δοκοῦντες* (ii, 2, 6, 9). Doch vooral I Cor., xv, 7-9 is sprekend in dit opzicht. Hij noemt zich daar de minste der apostelen, *ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων*, alhoewel apostel zoals zij. De apostelen van Jeruzalem erkent hij er dus als zijn meerderen. Mogen we *ὑπερλίαν* ook niet in die zin verklaren: « de hoger dan hem verheven apostelen »! De sarcastische gevoelswaarde van *ὑπερλίαν* dunkt ons geen bezwaar, daar we toch zagen, dat deze in feite a priori werd vastgesteld (cfr. supra, blz. 24). Van den anderen kant willen we ook niet a priori iederen ironischen ondertoon uitsluiten; ligt ze er echter in, dan is ze niet aan het adres van de apostelen van Jeruzalem, doch aan dat van zijn tegenstanders, aan wie Paulus dan den term zou ontleend hebben en die den mond vol hadden over « de Twaalf », om hun autoriteit tegen hem uit te spelen.

### 3. — *De exegese van II Cor., XI, 22-23.*

Na al het voorgaande menen we dus wel te mogen houden, dat de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* de apostelen van Jeruzalem zijn. Alvorens echter bij wijze van besluit de situatie in de gemeente van Corinthe te schilderen, willen we nog wijzen op

iets, dat met het uiteengezette zeer nauw verband houdt. Het betreft nl. de exegese van II Cor., xi, 22-23: « Zij zijn Hebreuwen? Ik ook. Zij zijn Israëlieten? Ik ook. Zij zijn Abraham's zaad? Ik ook. Zij zijn dienaars van Christus? Ik spreek als een onwijze: Ik veel meer; in zwoegen veel meer... » We menen nl. met Reitzenstein<sup>1</sup>, Prat<sup>2</sup> en Cerfaux<sup>3</sup>, dat ook hier de apostelen van Jeruzalem bedoeld zijn en wel om de volgende redenen:

1) We kunnen ons moeilijk indenken, dat Paulus in een tekst, die toch moeilijk voor ironisch kan doorgaan, zijn tegenstanders den eervollen titel van « dienaars van Christus » geeft, terwijl hij ze toch nog maar kort tevoren als satandienaars heeft geschandvlekt.

2) Nog in II Cor., x, 12 had Paulus gezegd, zich niet te willen vergelijken met zijn tegenstanders; neemt men aan dat ze hier met *διάκονοι τοῦ Χριστοῦ* bedoeld zijn, dan moet men Paulus wel van sterke inconsequentie beschuldigen daar het *ἐπὶ ἐγὼ* van v. 23 toch wel een vergelijking insluit.

3) Vervolgens schijnt ook het verspringen van onderwerp in deze richting te wijzen; in II Cor., xi, 20-21 heeft Paulus zijn tegenstanders op het oog en duidt hij ze aan met het

1. REITZENSTEIN, *a. w.*, blz. 219; naar aanleiding van II Cor., xi, 22-23 schrijft hij: « dass die *διάκονοι τοῦ Χριστοῦ* Apostel sind, zeigt v. 13-15, freilich ebenso sicher auch, dass es nicht jene Lügenapostel und Satansboten sind; der Widerspruch, dass er sie hier doch gelten liesse, könnte, paulinisch nur sein wenn direkter Widersinn Kennzeichen für paulinische Ursprung wäre, und worin bestände dann das Besondere dieses letzten Ruhmes, den Paulus solange entschuldigt ».

2. F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Parijs, 1934, I, blz. 185-186; blz. 185: « Malheureusement ces titres honorifiques concernent les vrais apôtres et non

les suppôts du diable. »

3. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Parijs, 1942, blz. 11. Alhoewel Prof. Cerfaux er ons probleem niet exprofesso behandelt, blijkt zijn exegese toch in onze richting te gaan: « Dans ses apologies personnelles d'autre part il admet d'emblée la supériorité du judaïsme. On veut le faire passer pour un apôtre de seconde zone. Ni comme juif ni comme chrétien il n'est inférieur. (II Cor., xi, 5; xii, 11). « Ils sont Hébreux? Moi de même. Ils sont Israélites? Moi de même. Ils sont la race d'Abraham? Moi de même ». (II Cor., xi, 22) ».

enkelvoudige *τις*, om dan plots in v. 22 tot het meervoud *εἰσιν* over te gaan.

4) We kunnen ten slotte in dit verband nogmaals wijzen op de sterke parallel die onze tekst vertoont met I Cor., xv, 9-10. Ook daar stelt hij zich op één lijn met de apostelen van Jeruzalem; in één punt weet hij zich echter boven hen: *περισσότερως αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα*: « meer dan alle anderen heb ik gezwoegd ». Tot in de terminologie komt dit detail in onze passage terug: *ἐν κόποις περισσοτέρως*.

Deze exegese van II Cor., xi, 23 heeft ook hierom haar belang, omdat ze ons toelaat de bewering van Käsemann<sup>1</sup> in twijfel te trekken, als zou Paulus slechts terloops de *ἐπερλίαν ἀπόστολοι* vermelden. Nemen we immers de boven verdedigde exegese van xi, 22-23 aan, dan hebben we in deze hoofdstukken niet slechts een terloops vermelden van de apostelen van Jeruzalem, maar vormen ze het onderwerp van drie min of meer lange passages: xi, 5-11, 22-28 en xii, 11-16.

### *Besluit.*

Op grond van het voorafgaande, kunnen we nu de situatie te Corinthe aldus opvatten. Verbitterd door Paulus' reactie tegen de overdreven waardering der geestesgaven (in I Cor.) en waarschijnlijk nog meer door zijn tweeden brief (de zgn. tranenbrief waarop hij zinspeelt in II Cor., ii, 3-4, 9; viii, 8-12), hadden enkele predikers-pneumatici, die van buiten in de gemeente waren gekomen en die wel mede oorzaak zullen geweest zijn van die overschatting der geestesgaven bij de Corinthiërs, zich scherp tegen Paulus verzet en op alle manieren getracht zijn gezag te ondermijnen. Ze ontkenen voornamelijk Paulus' apostel-zijn op grond van het ontbreken der geestesgaven bij hem, en speelden de autoriteit van de apostelen van Jeruzalem tegen hem uit om zich zelf daardoor in de hoogte te kunnen werken. Met deze « valse apostelen » wil Paulus niet redeneren, noch zich met hen vergelijken; slechts verwijten, afkeuring en verwensing heeft hij voor hen over. Daar de Corinthiërs echter een weife-

1. KÄESEMANN, *a. w.*, blz. 42.

lende houding aannamen tegenover hen en zich gedeeltelijk ook lieten misleiden, zag Paulus zich verplicht om, samen met zijn eigen gezag, ook hun trouw aan Christus te redden. Tegenover hen daarom — niet tegenover zijn uitgesproken tegenstanders — verdedigde hij zijn apostel-zijn en het pneumatisch karakter van het apostelambt, beide door zijn tegenstanders aangevallen, en wel vooral het laatste om het eerste te kunnen ontkennen. Als vanzelf, zal dus het pneumatisch karakter van het apostelbegrip in Paulus zelfverdediging heel sterk naar voren treden. Dit hopen we dan ook in de volgende paragraaf aan te tonen.

#### § 5. — In de bres voor het geestelijk karakter van het apostelambt.

Zoals de verwijten die Paulus troffen tot vier categorieën konden herleid worden (cfr. supra 11), kunnen we ook al hetgeen hij tot zijn zelfverdediging aanbrengt onder vier hoofden samenvatten. Heel zijn verdediging kunnen we opvatten als een bewijs voor zijn apostolisch gezag (*δοκιμή*), dat op viervoudige wijze geleverd wordt. Hij zal doen uitkomen, dat God hem het apostelambt heeft verleend en hem er in handhaaft (1). Zich aanpassend aan den aard van de argumenten van zijn tegenstanders, zal hij vervolgens vooral het charismatisch karakter van zijn apostelambt onderlijnen door te wijzen op het nauwe verband dat er bestaat tussen het apostolaat en den Geest (2) en Zijn goddelijke kracht (3). Om dezelfde reden zal hij ook verwijzen naar de *σημεία τοῦ ἀποστόλου*, de kentekenen van een apostel, die hij onder zijn gelovigen heeft uitgewerkt (4).

#### *Door God als apostel aangesteld en gehandhaafd* (*δόκιμος - ἱκανός - συνιστάναι - κανών*)

De Corinthiërs zoeken dus het bewijs (*δοκιμή*, II Cor., XIII, 3) van Paulus' apostolische autoriteit. Vooral de laatste drie hoofdstukken van II Cor. willen het bewijs leveren : ze vormen Paulus' zelfverdediging. II Cor., XIII, 3-7 vormt het plechtige slot van zijn vlammende apologie : « Ge zoekt dus

het bewijs van mijn apostel-zijn? (II Cor., XIII, 3) Welnu, al hadt ge beter gedaan met uzelf eens te onderzoeken (*δοκιμάζειν*) of ge nl. nog in het geloof zijt gebleven, of ge niet *ἄδοκιμος* (II Cor., XIII, 5) zijt (d. i. of ge de proef wel doorstaat), hoop ik toch dat ge nu — na mijn zelfverdediging — zult ingezien hebben, dat wij (d. i. Paulus) de proef wel doorstaan: *ἐλπίζω δὲ ὅτι γνώσεσθε ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ἄδοκιμοι* (II Cor., XIII, 6). Ook al is het voor ons van weinig waarde, of we in uw opvatting de proef doorstaan, als het dan maar blijkt, dat ge zelf *δόκιμος* zijt (II Cor., XIII, 7) ». Het ingewikkelde van deze passage vindt hier zijn rede in, dat Paulus een woordenspel construeert, waarin hij de *δοκιμή* voor zijn apostolische autoriteit stelt tegenover de *δοκιμή* van het in-Christus-zijn der Corinthiërs.

Doch wie zich *δόκιμος* beweert, moet dat kunnen aantonen: een apostel moet zich, in de opvatting der Corinthiërs, kunnen aanprijzen en aanbevelen (*συνιστάναι*). Zo wordt het ook begrijpelijk, dat het thema van *συνιστάνειν* (*συνιστάναι*) steeds terugkeert in dezen brief. De tegenstanders prijzen zichzelf aan (I Cor., x, 12) of laten zich door aanbevelingsbrieven, door mensenhand geschreven, introduceren (II Cor., III, 1). Paulus heeft een te sterk bewustzijn van de goddelijke oorsprong van zijn apostolische autoriteit, dan dat hij met zulk een handelwijze accoord kan gaan. Hij heeft geen aanbevelingsbrieven nodig, tenzij deze welke door Christus zelf geschreven is met den Geest van den levenden God (II Cor., III, 3). Hij verzet zich dan ook categoriek tegen de zelfaanbeveling van zijn tegenstanders: « Niet die zichzelf aanbeveelt, bewijst apostolische autoriteit te bezitten, is *δόκιμος*, doch die door God wordt aanbevolen: *ἀλλὰ ὃν ὁ Κύριος συνίστησιν* » (II Cor., x, 18). Hij wil dan ook niet op één lijn staan en zich vergelijken met zijn tegenstanders (II Cor., x, 12); hij wil zichzelf niet aanbevelen (II Cor., v, 12). In feite — en hier blijkt de dialectische houding van St. Paulus — schijnt hij het echter toch te doen: in alles wil hij zich aanbevelen als dienaar van God, d. i. als apostel (II Cor., VI, 4). Doch wat den schijn van zelf aanbeveling heeft, bedoelt in werkelijkheid heel iets anders: de Corinthiërs stof geven om op hem te roemen tegenover zijn tegenstanders (II Cor., v, 12). Maar Paulus begrijpt, dat het op hen den indruk moet maken van

zelfroem en vandaar zijn verontschuldiging : « Ik stel me aan als een dwaas » (II Cor., xii, 11) <sup>1</sup>.

Hetzelfde idee, dat het God is die hem aanbeveelt en dat in II Cor., x, 18 in verband met *δόκιμος* ontwikkeld wordt, vinden we ook rond *ικανός* uitgewerkt. Zijn tegenstanders kwamen met aanbevelingsbrieven om hun bekwaamheid te bewijzen (II Cor., iii, 1). Paulus echter, die zichzelf onbekwaam acht (*ικανός*) voor het ambt van apostel (I Cor., xv, 9), heeft zijn bekwaamheid (*ικανότης*) van God (II Cor., iii, 5) die hem bekwaam heeft gemaakt (*ικανώσεν*) bedienaar te worden van het Nieuwe Verbond (II Cor., iii, 6), d. i. apostel.

Ook het idee van zijn *κανών* (II Cor., x, 12-18) houdt rechtstreeks verband met wat we van *συνιστάναι* in onzen brief gezegd hebben. Paulus wil zich immers noch rekenen onder, noch zich vergelijken met hen die zichzelf aanbevelen (II Cor., x, 12), zoals zijn tegenstanders doen ; met dit te doen nemen deze zichzelf tot maat en vergelijken ze zich in hun onverstand met zichzelf <sup>2</sup>. Paulus wil zich niet meten met hen en, zoals zij, roemen zonder maat (II Cor., x, 13), doch volgens de maat die God hem heeft toegemeten : *κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρον* ; en deze maat bestaat hierin, dat hij als apostel, d.i. als eerste en stichter van de gemeente werkzaam zou zijn in Corinthe, totdat hun geloof zou zijn toegenomen (II Cor., x, 14-15) ; in de maat echter die God hem heeft toegemeten ligt bovendien opgesloten, dat hij groter zou worden onder hen : *μεγαλυνθῆναι κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν εἰς περισσεύαν* (II Cor., x, 15), m.a.w. ook het succes van zijn apostolaat behoort tot zijn canon <sup>3</sup>.

Samenvattend kunnen we dus zeggen : Paulus beantwoordt de twijfels van de Corinthiërs aangaande zijn apostolische autoriteit met een verwijzen naar de goddelijke oorsprong

1. II Cor., xii, 11. We verwijzen met opzet niet naar II Cor., iv, 2, omdat daar sprake is van een zich aanbevelen voor God.

2. II Cor., x, 13. We volgen de langere lezing van dezen tekst, die ook door P<sup>46</sup>, B en  $\aleph$  gegeven wordt.

3. Cfr KAESEMANN, *a. w.*, blz. 56-62 en BEYER, *art. κανών* in *Theol. Wörterb. zum N. T.* III, blz. 603-604. W. BAUER, *a. w.* blz. 69 geeft een te enge betekenis van het woord *κανών* : « das, abgemessene Gebiet, der zuge-messene Bezirk. »

van zijn apostolaat en naar de goddelijke hulp die haar het succes verzekerde. Ieder louter menselijk onderzoek naar zijn autoriteit als apostel moet falen, daar deze slechts met een open oog voor het goddelijke, dat er in schuilt, achterhaald kan worden.

2. — *Een apostel kan niet κατὰ σάρκα wandelen.*

Op sommige plaatsen zal Paulus' antwoord op het verwijt, als zou hij κατὰ σάρκα wandelen, categorisch ontkennend zijn, zonder verder commentaar, op andere zal hij als 't ware a priori de mogelijkheid van een vleselijken levenswandel uitsluiten nl. daar waar hij als theoloog zijn apostelambt beschouwt.

Zo klinkt Paulus' antwoord in II Cor., x, 3-4 kortweg: « We wandelen niet naar het vlees, alhoewel in het vlees; want de wapenen die we gebruiken, zijn niet vleselijk; doch krachtig voor God. »

Op het verwijt, als zou hij de mensen naar het vlees beoordelen, luidt zijn antwoord al meer theologisch: we zijn een nieuwe mens, het oude is voorbij; voortaan oordelen we dan ook volgens nieuwe normen en dat zijn niet meer de normen van het vlees, doch die van den Geest (II Cor., v, 16-17).

Tegenover het verwijt als zou hij wispelturig zijn (II Cor., i, 17) en zijn plannen naar het vlees inrichten (II Cor., i, 12, 17), stelt hij allereerst zijn feitelijk gedrag: « Ik heb in oprechtheid en heiligheid voor God gewandeld, niet in vleselijke wijsheid, maar in Gods genade (II Cor., i, 12) ». Daarna laat hij de diepere theologische reden volgen, waarom het hem als apostel a priori onmogelijk is, zijn plannen naar het vlees in te richten: « Ons woord kan onmogelijk ja en neen tegelijk zijn; God heeft ons immers aan Christus gebonden en in Christus gezalfd. Welnu, in Christus zijn alle beloften van God vervuld. Hij is als het ware de gepersonifieerde vervulling van Gods beloften: met Hem verenigd houden ook wij als 't ware natuurnoodzakelijk onze beloften (II Cor., i, 19-21). Heeft Paulus zijn plannen gewijzigd, dan is dit niet aan wispelturigheid te wijten, doch aan zijn liefde voor de Corinthiërs, die hij de droefheid wil besparen over een noodzakelijk streng optreden van zijn kant (II Cor., i, 23).



### 3. — *De paradox van het apostolaat.*

Bracht het voorgaande, Paulus' antwoord op het verwijt betreffende zijn levenswandel *κατὰ σάρκα*, weinig belangrijks voor de opvatting die hij heeft van zijn apostelambt, in wat nu volgt raken we één van de kernideeën, die in Paulus' opvatting over het apostolaat liggen opgesloten.

Oppervlakkig gezien lijkt de opwerping van Paulus' tegenstanders, dat zijn zwakheid zijn niet-pneumatisch-zijn bewijst en bijgevolg een ontkenning insluit van zijn apostolisch gezag (cfr. supra 14), wel gerechtvaardigd. Zoals Christus Gods kracht als een rijke verrijzenisgave ontving en sinds zijn verrijzenis was de *υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει* (Rom., I, 4 cfr. *Hand.* x, 38; I Cor., I, 24; v, 4; vi, 4; xv, 43; *Eph.*, I, 19; *Phil.*, III, 10 etc.), zo mocht men verwachten, dat ook de apostel die goddelijke kracht zou vertonen. Zoals we zullen zien, kan Paulus niet anders dan met een dergelijke redenering, die trouwens steunt op de opvattingen van de eerste christengemeente van Jeruzalem, accoord gaan. Doch het hangt er maar van af — en hier blijkt weer het dialectisch karakter van Paulus' verdediging — wat men onder *kracht* verstaat.

Voor al in de gevangenschapsbrieven zal Paulus erop wijzen, dat de kracht Gods, die over Christus in de verrijzenis werd uitgestort, ook aan de apostelen is ten deel gevallen (*Eph.*, I, 19; III, 7, 20; *Col.*, I, 29). Hierin komt zijn theologie overeen met die van de gemeente van Jeruzalem, die de apostelen vanaf Pinksteren met de kracht van den verrezen Christus bedeed zag<sup>1</sup>. We mogen ons dus in dezen samenhang aan een uiteenzetting over zijn delen in Gods kracht verwachten.

Noodzakelijkerwijze zal Paulus' verdediging echter een gecompliceerd karakter vertonen, daar zijn tegenstanders hem juist van het tegenovergestelde beschuldigen, als zou hij nl. zwak geweest zijn (cfr. supra, blz. 14). En omdat Paulus zijn zwakheid niet kan en ook niet wil ontkennen — hij geeft zelf toe, dat hij maar een leek is in het spreken (II Cor., XI, 6),

1. Cfr. *Luc.*, xxiv, 48; *Hand.* W. GRUNDMANN, *a. w.*, blz. 94-1, 8; III, 16; iv, 7, 33 etc. cfr. 96.

dat hij zwak was in zijn optreden (II Cor., xi, 21) en werkelijk onbeduidend (*ταπεινός*, II Cor., xi, 7) in zover hij geen geldelijke steun wilde aanvaarden — zal hij tenminste dit moeten aantonen, dat uiterlijke zwakheid het bezit van Gods kracht niet uitsluit. In feite zal Paulus nog verder gaan en aantonen, dat juist die zwakheid als het ware de openbaringsplaats is van Gods kracht, ja zelfs de voorwaarde, opdat Gods kracht zich kan manifesteren<sup>1</sup>. We stoten hier op wat we de paradox van het apostolaat zouden willen noemen. We zullen achtereenvolgens de litteraire (a) en psychologische (b) oorsprong, van dit thema nagaan, om er vervolgens de diepe theologische grond, volgens Paulus' opvatting, van trachten aan te geven (c).

a) *Litteraire oorsprong van het thema.*

Reeds in I Cor., iv, 9 had Paulus in zijn uiteenzetting met de waanwijzen van Corinthe dien paradoxalen trek aangegeven als het kenmerk van de dragers van het apostelambt. De apostelen, *ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους*, zij die volgens I Cor., xii, 28 de eerste plaats onder de charismatisch begaafden innemen, worden er voorgesteld als de laatsten onder de mensen (I Cor., iv, 9), als ter dood veroordeelden (*ibid.*), als het uitvaagsel der wereld en het uitschot der aarde (I Cor., iv, 13), als dwazen omwille van Christus (I Cor., iv, 10). Doch ook, en in dit opzicht wordt het thema der paradox in II Cor. vooral hernomen, als de zwakken, terwijl zij, de Corinthiërs, toch o zo sterk zijn. We kunnen zeggen dat dit thema ontspringt in Paulus' controverse met de op wijsheid beluste Grieken. Van dan af wordt die paradoxale trek, die het leven van den drager van het apostelambt beheerst, tot een steeds weerkerend thema, dat in II Cor. zijn hoogtepunt bereikt (cfr. II Cor., iv, 7-18; vi, 4-10; xi, 23-30).

b) *Paulus' persoonlijke ondervinding.*

Meer dan wie ook heeft Paulus die zwakheid ondervonden. In het begin van den tweeden Corinthe-brief herinnert hij de

1. Voor het begrip *δύναμις* cfr. *buch zum N. T.*, II, blz. 286-318. W. GRUNDMANN, a.w. en IDEM, Voor *ἀσθένεια*: STAEHLIN, *ibid.*, art. *δύναμις* in *Theol. Wörter-* I, blz. 488-492.

gemeente aan den overvloed van Christuslijden, die hem is toegemeten (II Cor., I, 4-8) en die zo toenam, dat hij zelfs meende te sterven (II Cor., I, 8-10; cfr. ix, 8; vii, 5). We mogen wel zeggen dat het Paulus' persoonlijke ervaring geweest is, die hem tot den uitbouw van het thema der apostolische paradox gebracht heeft. Reeds uit I Cor. kunnen we dit besluiten: alhoewel hij in zwakheid, vreze en siddering tot de Corinthiërs was gekomen, en niet met de overtuigende kracht der Griekse wijsheid, was toch zijn prediking onder hen geweest met de overtuiging des Geestes en der kracht (I Cor., II, 3-4).

Nergens blijkt die persoonlijke ondervinding van Gods kracht in zwakheid sterker, dan in II Cor., XI, 6-10. Paulus werd begunstigd met visioenen en openbaringen (II Cor., XII, 1-7), doch opdat hij zich niet zou verheffen, werd hem een doorn in het vlees gegeven (II Cor., XII, 7). En op zijn vraag, dat de Heer deze van hem zou wegnemen, kreeg hij ten antwoord: « Mijn genade moet u volstaan, want de kracht komt tot haar recht in zwakheid » (II Cor., XII, 8). Dit antwoord van Christus heeft hem doen inzien, dat de zwakheid als de tent is waarin Christus' kracht haar intrek neemt (II Cor., XII, 9: ἐπισκηνώση), als de noodzakelijke voorwaarde voor het ontvangen der Christi-kracht.

Doch het paradoxale wordt nog sterker. Als het nu juist de zwakheid is die Christus' kracht omlaag roept, dan wordt het ons enigszins duidelijk, waarom Paulus juist op zijn zwakheid zal roemen<sup>1</sup> en waarom hij, als het er op aan komt zich als dienaar van Christus aan te bevelen, met tegenzin roemt op de macht die de Heer hem gaf (II Cor., x, 8) of op zijn visioenen en openbaringen (II Cor., XII, 5), maar dan juist bij voorkeur zijn lijden en wederwaardigheden vermeldt (II Cor., VI, 4-10; XI, 23-30). Maar ook dit roemen op zijn zwakheid, dat toch in laatste instantie een roemen op Gods kracht, en dus een roemen op den Heer wil zijn (II Cor., x, 17), geeft maar al te gemakkelijk den indruk van zelfroem, die hij zo veroordeelt (II Cor., x, 17). En daar zijn tegenstanders geen

1. II Cor., XII, 5, 9; XI, 30. BULTMANN, *ibid.*, III, blz. 646-  
Voor het begrip *καυχᾶσθαι* cfr. 654.

oog hebben voor de diepere realiteit, die zijn zwakheid oproept, daar zij op het uiterlijke afgaan (II Cor., v, 12), zullen ze zijn roemen op zwakheid als dwaasheid aanzien (II Cor., xi, 16, 17, 18, 23; xii, 6, 11). De ironische ondertoon van de passage geeft echter goed te verstaan, dat in den grond niet hij de dwaas is, doch zij: « Ge verdraagt toch gaarne dwazen, terwijl ge zelf o zo wijs zijt. » (I Cor., xi, 19, cfr. I Cor., iv, 10).

c) *De theologische ondergrond.*

Paulus is echter theoloog; hij stelt zich niet tevreden met het vaststellen van het samengaan van zwakheid en kracht, hij zoekt ook naar de diepere, theologische grond van de paradox van het apostolaat. Paulus ziet deze in het kruis van Christus. Reeds in I Cor. zien we de prediking in zwakheid, zonder de overtuigingskracht der Griekse wijsheid, verbonden met de dwaasheid van het Kruis (I Cor., i, 18; ii, 2). Doch de centrale tekst die het meest licht werpt op den theologischen ondergrond van onze paradox is II Cor., xiii, 4: « Hij (Christus) werd gekruisigd in zwakheid en leeft nu in de kracht van God ». Zoals Christus' Kruis de voorwaarde was, opdat Hij zou worden *υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει* (Rom., i, 4). zo roept ook de zwakheid van den apostel de *δύναμις τοῦ Θεοῦ* op: de apostel — want over hem gaat het in onze passage, zoals blijkt uit v. 3. — is zwak met en in Christus, doch leeft ook met Hem uit de kracht van God (II Cor., xiii, 4). Kruis en zwakheid horen in Paulus' denkwijze bijeen, zodat roemen op zijn zwakheid synoniem wordt aan roemen op het Kruis (Gal., vi, 14).

In deze centrale tekst van II Cor., xiii, 4 wordt de antithese *ἀσθένεια* - *δύναμις* verbonden met die van *σταυρός* - *ζωή*, waar dan *σταυρός* het meer gewone *θάνατος* (of *νέκρωσις*) vervangt<sup>1</sup>. Deze laatste antithese *νέκρωσις* - *ζωή* vinden we aangewend in een context, waar eveneens het thema van de paradox van het apostolaat wordt uitgewerkt: « Ten alle tijde dragen wij Jezus' doodslijden in het lichaam rond, opdat ook Jezus' leven door ons lichaam worde geopenbaard. Want

1. Cfr. J. NÉLIS, *L'antithèse* Theol. Lov., XX, 1943, blz. 18-  
littéraire *ζωή* - *θάνατος*, dans les 53, vooral blz. 35.  
*épîtres pauliniennes*, in Eph,

tijdens ons leven worden we voortdurend ten dode overgeleverd om Jezus' wil, opdat ook het leven van Jezus door ons stoffelijk vlees worde geopenbaard ».

d) *Besluit.*

Overschouwen we nog even dit antwoord van Paulus aan zijn tegenstanders, dan blijkt voor de derde maal zijn dialectische houding. Hij slaat de verwijten van zijn tegenstanders af, met te verwijzen naar het Kruis van Christus<sup>1</sup>; tegenover het krachtsbegrip der tegenstanders, dat in de lijn van de Corinthische theologie er een is van imponerende uiterlijkheid, dat reeds nu de volle ontplooiing van de Godskracht der parousie verwezenlijkt wil zien, stelt Paulus het Christelijke krachtsbegrip, dat vooral een innerlijk wil zijn, waar de ontplooiing der kracht nog getemperd wordt door de aardse omhulling, waarin ze gevat is. In II Cor., iv, 7 zet Paulus daarom het thema van de paradox in met: « Wij bezitten deze schat in lemen vaten ».

De apostel is voor St. Paulus een pneumatische mens (*δύναμις* en *πνεῦμα* zijn immers wisselbegrippen), in wien de goddelijke kracht van den Verrezenen werkt, doch zo — en hier stelt hij zich tegenover zijn tegenstanders — dat hij tevens getekend is door de dwaasheid en zwakheid van het Kruis wat hem pas ten volle in staat stelt Gods kracht te ontvangen en te openbaren.

4. — *De kentekenen van een apostel (II Cor., XII, 12).*

Behalve in onze passage komt het trias *δυνάμεις, τέρατα* en *σημεῖα*, alhoewel steeds in een andere volgorde, nog driemaal voor (*Hand.*, II, 22; II *Thess.*, II, 9; *Hebr.*, II, 4); verder treffen we ook driemaal het paar *σημεῖα - τέρατα* aan (*Matth.*, XXIV, 24; xv, 18-19; *Hand.*, v, 12). Deze wonderwerken worden tot driemaal toe aan den H. Geest toegeschreven (*Gal.*, III, 5; *Rom.*, xv, 18-19; *Hebr.*, II, 4), iets wat geheel in de lijn ligt van Paulus' theologie, bij wie niet alleen de overtuigende kracht van de prediking, doch ook het doen

1. Cfr. KAESMANN, *a. w.*, blz. 56.

van mirakelen een uiting is van de kracht Gods <sup>1</sup>. Daar Paulus dus onder de Corinthiërs de wondertekenen eigen aan het apostolaat heeft uitgewerkt, is het duidelijk dat hij den Geest bezit, want elk wonderwerk is een uiting van de kracht van den Geest.

Dat Paulus met *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* in de eerste plaats wonderwerken bedoelt, blijkt wel uit het gebruikte werkwoord *κατεργάσθη*, dat hij ook elders gebruikt om Gods wonderwerking aan te duiden (*Rom.*, xv, 18-19). Het is in dit verband de moeite waard er op te wijzen, dat Paulus niet het passief gebruikt, zoals hij ook elders de mirakelen altijd aan Gods of Christus' werking toeschrijft, wat nog meer tekenend is als we weten, dat op een andere plaats in het Nieuwe Testament de pseudoprofeten en pseudo-christi beschreven worden als zelf wonderen bewerkend (*Matth.*, xxiv, 24).

Op het eerste gezicht hebben we den indruk, dat slechts hier Paulus' antwoord niet dialectisch is ingekleed; dit vindt hierin zijn reden, dat ook voor Paulus wondertekenen een bewijs van geestesbezit zijn en dus voor zijn apostel-zijn getuigen. Doch — en hier blijkt weer scherp Paulus' opvatting over de buitengewone geestesgaven, — zoals zijn openbaringen en visioenen (*II Cor.*, xii, 1-6), raakt hij ook de kwestie van de wonderen slechts eventjes aan. Een terloops vernoemen volstaat voor hem, en dan nog stelt hij in de eerste plaats de *ὑπομονή* als wilde hij daarmee nog eens heel zijn opvatting over de *ἀσθένεια* in herinnering brengen. We mogen in dit alles wel een reactie zien van Paulus tegen de overschatting van wondertekenen door zijn tegenstanders. Voor Paulus zijn ze bijkomstig; ze blijven nochtans ook voor hem een bewijs van apostel-zijn en geestesbezit.

### Besluit.

De tweede brief aan de Corinthiërs wordt gekarakteriseerd door Paulus' verdediging van zijn apostolische autoriteit; de eerste sporen van die verdediging vinden we reeds in *I Cor.*

1. Vergelijk wat we hierboven van *πνεῦμα* en *δύναμις*. zeiden over het nauw samengaan

ix, 1-6 en xv, 9-11 ; ze bereikt haar hoogtepunt in de laatste drie hoofdstukken van II Cor. Zijn tegenstanders zijn er niet zoals in den Galaten- en Romeinenbrief de judaïzanten, doch valse pneumatici die van elders met aanbevelingsbrieven in de gemeente van Corinthe zijn gekomen, de hellenistische mentaliteit der Corinthiërs uitbuiten en hen weten te brengen tot een overschatting der geestesgaven. Paulus' zelfverdediging is rechtstreeks gericht tot zijn geliefde Corinthiërs, zijn tegenstanders viseert hij slechts onrechtstreeks. In zover zijn tegenstanders de autoriteit van « de Twaalf » valselijk tegen hem uitspelen, laat Paulus duidelijk uitkomen dat zijn autoriteit dezelfde waarde bezit als die van de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* van Jeruzalem, maar dat hij deze verre overtreft wat zijn apostolischen arbeid aangaat. In zover ze zijn apostel-zijn in twijfel trekken, wijst hij er op dat hij door God als apostel is aangesteld en door God in het apostelambt gehandhaafd wordt. In zover ze echter uit het zgn. ontbreken van pneumatische gaven bij hem tot het niet-apostel-zijn besluiten, zal hij bovendien heel bijzonder den nadruk leggen op het charismatisch karakter van het apostelambt : een apostel is iemand die omwille van zijn verbondenheid met Christus wandelt naar den Geest, die in de zwakheid van zijn aards omhulsel de kracht van den Verrezenen openbaart, die van zijn Geestesbezit getuigenis aflegt door het bewerken van wonderen, de tekenen van een apostel.

## SUMMARIUM

*Nova hisce in pagellis proponitur interpretatio trium ultimarum capitum secundae ad Corinthios, ubi Apostolus apostolicam suam auctoritatem, iam antea in prima ad eosdem vindicatam, strenue defendit.*

*Adversarii autem eius minime erant, ut saepissime commentatores sub influxu epistolae ad Galatas tenent, iudaisantes (nullibi enim in nostra epistula quaestio est de observatione legis iudaicae), nec Judaei quidem (versus nempe XI, 22-23 : « Hebraei sunt, et ego etc. » apostolos ut subiectum habent et non adversarios), sed pneumatici qui aliarum quarundam ecclesiarum litteris commendati, a duode-*

*cim tamen minime ad Corinthios missi, humanae sapientiae verbis potius quam virtute Spiritus sancti, ut libenter asserebant, Corinthios seducere conati sunt, aliud evangelium praedicantes et Pauli apostolatum parvipendentes. Aestimantes enim proprium esse apostolo eum esse pneumaticum (sensu quo ipsi hanc vocem accipiebant), sublimitate sermonis praeditum et per miracula, signa apostolatus, virtutem Spiritus sancti elucentem, facile concludebant Paulum non esse apostolum.*

*Nullibi sanctus Paulus adversarios suos directe alloquitur, sed quia Corinthii libenter eos sufferebant, contra eorum machinationes apud fideles suos suam activitatem apostolicam extollit et eundem gradum quam ceteri apostoli sibi vindicat (versus enim XI, 5 et XII, 11: « supra modum apostoli » Duodecim indicant, non autem Pauli adversarios). Corinthios quoque impense admonet ad rectam charismatum aestimationem: infirmitas humana longe superat sapientiam huius saeculi, in quantum virtus Dei in infirmitate maxime operatur. Et ideo ipsa apostoli infirmitate eius apostolatus divinitus commendatur.*



# Quadratus a-t-il été en Asie Mineure ?

PAR

Dom P. ANDRIESSEN

(Egmond)

En des articles déjà parus<sup>1</sup> nous avons exposé dans ses grandes lignes notre thèse au sujet de Quadratus et de son Apologie ; il nous paraît utile maintenant de préciser quelque peu notre position, afin que la publication complète et définitive que nous préparons de notre hypothèse, soit bien éprouvée au feu de la critique.

Nous ne voulons examiner cette fois-ci qu'une question de détail, concernant la personne même de Quadratus. Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, III, 37, lui donne les trois qualifications de prophète, évangéliste, et disciple des apôtres. Ordinairement on ajoute au premier de ces titres l'épithète « asiatic ». Cependant, bien qu'il ne soit pas impossible que le premier apologiste chrétien ait été originaire d'Asie Mineure, les arguments, qui tendent à le faire penser, sont assez faibles. Que dire par exemple du fait que les Montanistes en ont appelé à Quadratus ? (*Hist. eccl.*, V, 17). Admettons que cette hérésie s'est répandue avant tout en Asie Mineure, est-ce que cela implique que Quadratus aussi est à chercher de ce côté-là ? Rien n'indique que les « cataphrygiens » ou leurs ancêtres aient connu ce prophète d'un contact personnel. Il se peut très bien qu'ils ne

1. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XII, 1946, p. 5-39, 125-149, 237-260 ; XIV, 1947, p. 121-156. Cf. *Vigiliae Christianae*, I, 1947, p. 129-136.

l'aient connu que par ses écrits, voire même uniquement par son Apologie. C'est à peu près ainsi qu'ils étaient informés de la plupart des prophètes qu'ils allèguent. Ils se rapportaient simplement à *chacun* de ceux qui, soit dans l'ancien, soit dans le nouveau Testament, portaient à juste titre le nom de prophète aux yeux des chrétiens orthodoxes. Plus que le lieu, c'était le *temps* où vivaient ces prophètes qui avait de l'intérêt pour les Montanistes, car il s'agissait seulement de démontrer qu'il y avait *toujours* eu de véritables prophètes et prophétesses, inspirés par Dieu. Aussi nous ne pouvons pas nous ranger à l'avis de Th. Zahn quand il déclare : « Quadratus appartient à la province d'Asie Mineure. Comment en effet un prophète, vivant dans quelque autre province, aurait-il pu être connu des premiers Montanistes, paysans phrygiens, et leur être une autorité considérable <sup>1</sup> ? ».

Les premiers Montanistes n'étaient pas des gens aussi simples que Zahn veut nous le faire croire. De plus il est frappant que des cinq disciples des apôtres Eusèbe mentionne Clément de Rome et Quadratus à part et non pas en même temps que les trois autres d'Asie Mineure, à savoir Ignace, Polycarpe et Papias <sup>2</sup>.

On peut objecter qu'ailleurs Eusèbe nomme Quadratus en relation immédiate d'une part avec Ammiade de Philadelphie, d'autre part avec les filles de Philippe qui habitaient Hiérapolis. Une lecture attentive des pages respectives nous donne la réponse. Parlant de l'ouvrage d'un antimontaniste anonyme, Eusèbe écrit : « Dans le même ouvrage, il énumère ceux qui ont prophétisé dans le nouveau Testament, et parmi eux, il compte une certaine Ammiade et Quadratus ; il s'exprime en ces termes : " Mais le faux prophète tombe en fausse extase, l'impudence et l'effronterie le suivent ; il part d'abord d'une déraison volontaire, mais ensuite il tourne à la folie involontaire de l'âme, comme il est dit plus haut. Ils ne pourront rien montrer de cette sorte dans aucun des

1. *Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons*, VI. Teil, p. 45 : « Die Apostelschüler in der Provinz Asien ».  
 2. *Chronique* : P.L., XXVII, col. 604-616 ; *Histoire ecclésiastique*, III, 36-38.

prophètes remplis par l'Esprit, soit dans l'ancien, soit dans le nouveau Testament, ni Agabus, ni Judas, ni Silas, ni les filles de Philippe, ni Ammiade de Philadelphie, ni Quadratus, et s'ils en nomment quelques autres, ils ne se vanteront pas qu'ils leur appartiennent... Si en effet après Quadratus et Ammiade de Philadelphie, comme ils le disent, les femmes de l'entourage de Montan ont hérité du charisme prophétique, qu'ils montrent ceux qui, parmi les sectateurs de Montan et des femmes, en ont hérité ; car il faut que le charisme prophétique soit dans toute l'Église jusqu'à la parousie finale » (*Hist. eccl.*, V, 17, 2-4) ».

Quadratus et Ammiade sont ici nommés trois fois ensemble : deux fois par l'auteur inconnu, une fois par Eusèbe lui-même. Mais il est clair que celui-ci relève ces deux personnages précisément parce que, des prophètes allégués, ils sont les seuls dont les noms ne se trouvent pas dans les écrits du nouveau Testament. L'un ne doit donc pas nécessairement avoir quelque chose à faire avec l'autre.

La raison pourquoi l'écrivain anonyme — sans doute à l'exemple des Montanistes — nomme ensemble ces deux prophètes, n'a pas été autre. Comme nous l'avons dit, il s'agissait pour les Montanistes de démontrer qu'il y avait toujours eu des prophètes et des prophétesses, non pas seulement jusqu'au temps des apôtres, mais aussi après, témoins Quadratus et Ammiade. Il était donc tout normal et conforme à la tradition de l'Église que les Montanistes eussent parmi leurs chefs quelques prophètes et prophétesses. C'étaient les successeurs des deux derniers prophètes que l'Église avait connus, Quadratus et Ammiade, qui à leur tour avaient succédé aux prophètes du temps des apôtres. « On croyait », dit P. de Labriolle, « à une sorte de succession, de *διαδοχή* prophétique, dont il fallait que toujours il y eût *ici ou là* quelque dépositaire, pour en assurer la permanence et la tradition <sup>1</sup>. »

Quadratus et Ammiade sont donc nommés ensemble parce qu'ils appartiennent à la même époque (c. à d. à celle qui vient après les prophètes connus par les Actes des Apô-

1. *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 123.

tres, avant ceux du Montanisme). Mais qu'ils appartiennent aussi à la même région, c'est une hypothèse qui, bien qu'elle ne soit pas impossible, n'en est pas pour cela prouvée. Selon P. de Labriolle le rôle du pneumatophore était au <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle incontestablement en décadence. C'est avec difficulté que les Montanistes ont pu recueillir quelques noms de prophètes qui pussent passer pour des ancêtres de leurs inspirés <sup>1</sup>. Cette pénurie explique suffisamment pourquoi ces hérétiques en appelaient à un prophète, même s'il n'appartenait pas à leur province.

Nous avons vu l'antimontaniste ajouter deux fois au nom d'Ammiade la détermination « de Philadelphie ». Est-ce à dire, comme on l'a prétendu, que *par conséquent* Quadratus, dont le nom n'est pas précisé davantage, a dû habiter la même région ? Mais pourquoi ?

Ailleurs Eusèbe rapproche Quadratus des filles de Philippe : « Parmi ceux qui florissaient en ce temps se trouvait Quadratus, qui avec les filles de Philippe est dit avoir été honoré du don de prophétie » (*Hist. eccl.*, III, 37). Zahn commente ce passage en ces termes : « La simple simultanéité, qui d'ailleurs n'a pu être exacte, ne justifiait pas l'expression *ἀμα ταῖς Φιλιππον θυγατρῶσιν*. Cela ne veut pas davantage signifier — ce qui serait possible grammaticalement, — que Quadratus ait été prophète *comme* les filles de Philippe ; car celles-ci ne sont aucunement l'exemple classique du prophète chrétien et le rapprochement avec elles ne peut donc pas donner une force plus grande au qualificatif « prophète ». Pourquoi en effet ne comparerait-on pas alors plutôt Quadratus à Agabus ou au visionnaire Jean ? Eusèbe a donc emprunté à sa source que Quadratus a eu des relations personnelles avec ces prophétesses d'Hiérapolis <sup>2</sup>. »

Cette source, au dire d'Harnack, pourrait être le dialogue entre Gaïus et le Montaniste Proclus, mentionné par Eusèbe quelques chapitres plus haut (*Hist. eccl.*, III, 31, 4) et où l'on parle des filles de Philippe : « En combinant deux passages d'Eusèbe, H. E., III, 31, 4 et III, 37, 1, il n'est pas in-

1. *Op. cit.*, p. 122.

2. *Forschungen*, VI. Teil, p. 46.

vraisemblable de penser que cet auteur l'avait aussi trouvé (à savoir Quadratus) dans le dialogue de Proclus avec Gaïus<sup>1.</sup> Proclus dans cette discussion fait voir à Gaïus de quelles personnalités célèbres l'Asie Mineure peut se glorifier, à ne nommer que les filles de Philippe etc. Si l'on avait aussi parlé de Quadratus dans le contexte, comme Harnack le suppose, son origine asiatique serait par là même démontrée. Et pourtant nous croyons que Zahn et Harnack se sont trompés tous les deux. Si Eusèbe avait emprunté le renseignement concernant le don prophétique de Quadratus au dialogue de Gaïus, il aurait certainement au ch. 37 renvoyé à cet auteur. Telle est en effet son habitude invariable. Or au ch. 37 il ne se trouve rien d'autre que *λόγος ἔχει* « on dit ». Il est évident que par cette expression Eusèbe renvoie à l'œuvre antimontaniste dont l'auteur lui était inconnu (*Hist. eccl.*, V, 17). Dans cet ouvrage sont énumérés tous ceux qui ont prophétisé dans le Nouveau Testament (voir plus haut). Mais pourquoi au livre III, chap. 37 Eusèbe ne compare-t-il pas Quadratus à Agabus ou à Silas plutôt qu'aux filles de Philippe? La raison est évidente. La voici :

Au livre III, ch. 31, l'historien a mentionné trois sources, où il est parlé des filles de Philippe : la lettre de Polycrate, évêque d'Éphèse, le dialogue de Gaïus avec Proclus, les Actes des Apôtres. Eusèbe les a donc en mémoire, lorsqu'en parlant des disciples des apôtres (ch. 36-39) il en arrive à la personne de Quadratus (ch. 37). Il est alors tout indiqué qu'Eusèbe, en disant que Quadratus est nommé prophète, ajoute « comme les filles de Philippe », non pas parce que ces prophétesses auraient été l'exemple classique des personnes inspirées, ni non plus parce que Quadratus aurait eu des relations personnelles avec elles, mais simplement parce que ce rapprochement a été occasionné par le lien intime qui existe entre les chapitres 31 et 37 du livre III. Le début du ch. 37 peut donc être paraphrasé comme suit : « Parmi ceux qui florissaient en ce temps se trouvait Quadratus, qui avec

1. *Die Ueberlieferung der griech. in der alten Kirche* (Texte und Apologeten des 2. Jahrhunderts Untersuchungen, I), p. 103, n. 10.

les filles de Philippe (dont je viens de parler) est dit (à savoir dans l'écrit antimontaniste) avoir été honoré du don de prophétie ».

Mais voici un autre argument qui pourrait prouver que notre prophète est bien originaire d'Asie Mineure. Parmi les fragments de Papias on rencontre un texte qui ressemble beaucoup au seul passage de l'Apologie de Quadratus que cite Eusèbe (*Hist. eccl.*, IV, 3). Si l'apologiste déclare que quelques-uns de ceux qui ont été ressuscités par le Christ « sont arrivés jusqu'à nos jours (*εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους*) », Papias, lui, atteste que ces ressuscités ont vécu « jusqu'au temps d'Hadrien (*έως Ἀδριανοῦ*) ». Alors Harnack de conclure, qu'il s'agit ici d'une tradition asiatique <sup>1</sup>. Le savant allemand est ailleurs moins sûr de la vérité de cette assertion : Papias aurait lu l'Apologie de Quadratus et lui aurait emprunté son renseignement au sujet des ressuscités survivant jusqu'au règne de l'empereur Hadrien <sup>2</sup>. — J. Chapman va encore plus loin. D'après lui, Philippus Sidetus, — celui qui nous a communiqué le passage de Papias — aurait lu trop rapidement l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe et, le faisant, aurait attribué à Papias ce qui appartenait à un autre disciple des apôtres, Quadratus <sup>3</sup>.

Quoi qu'il en soit, le fragment de l'Apologie, pas plus que les passages concernant la personne de Quadratus, ne nous forcent à accepter son origine asiatique, ou qu'il y eût enseigné la doctrine chrétienne. Mais enfin, il y a la tradition byzantine qui indique nettement l'Asie Mineure comme champ d'activité de Quadratus. Quoique cette tradition ne mérite pas grande confiance au dire des savants, les difficultés alléguées contre elle ne tiennent pas.

Le synaxaire de l'Église de Constantinople mentionne Quadratus en ces termes au 21 septembre : « Eadem die memoria Sancti apostoli Quadrati. Hic vir antiquus et multiscius Athenis atque *Magnesiae* Domini verbum annuntiavit : multosque suis illustratos documentis ad lucem cognitionis Dei

1. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I. Teil: Ueberlieferung und Bestand*, 1893, p. 96.

2. *Op. cit.*, II. Teil : *Chronologie*, 1 (bis Irenäus), 1897, p. 270.

3. *John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911, p. 97.

adduxit. Unde et Athenis procul a grege suo, persecutorum iniuria depellitur, dein prius saxis appetitus, et igni probatus, poenisque aliis, tandem sub Aelio Hadriano martyrii palmam reportat <sup>1</sup>. »

Le synaxaire arabe jacobite concorde en grande partie avec le précédent : « En ce jour a lieu aussi la commémoration du saint apôtre Quadratus, un des soixante-dix disciples choisis par le Seigneur. Son lieu de naissance était la ville d'Athènes : ses parents étaient des principaux et des chefs des sçavants. Il crut en notre Seigneur le Messie et le servit. Quand il eut reçu, le jour de la Pentecôte, la grâce du Paraclet, il prêcha l'Évangile, qui donne la vie et alla dans beaucoup de pays. Il vint dans la ville de *Magnésie*, y prêcha, éclaira les habitants par la foi, les baptisa et leur enseigna les dogmes salutaires. Puis il revint à Athènes où il enseigna : on l'accabla de pierres, on lui fit subir toutes sortes de tourments, puis on le jeta dans le feu et il reçut la couronne du martyre. Que sa prière soit avec nous <sup>2</sup>. »

On a supposé qu'il y a ici confusion de personnes : le Quadratus de Magnésie ne serait pas le même que l'évêque d'Athènes. Le Ménologe de Basile II donne en effet au 21 septembre la notice suivante :

« Eadem die certamen sancti Hiero-martyris et Apostoli Quadrati, Episcopi Magnesia; floruit Decio et Valeriano Imperatoribus. Hic cum audisset Decium Caesareae commorari, profectus Magnesia Nicomediam, ut conventos a se, qui in vinculis essent, Sanctos adhortaretur ad subeundum egregia animi alacritate pro Christi nomine martyrium, cognoscitur Christianus a Nicomediae Proconsule : ad cujus tribunal productus cum reliquis martyribus, cum primus idolorum imposturas coargueret, ceteris gravissime caesis atque iterum in carcerem detrusis, Caesaream ad Decium adducitur. A quo cum nulla arte posset adduci, ut Christum abjuraret, per varia tormenta quaestioni subjectus, atque ab omnibus divino beneficio ereptus, tandem in caminum inicitur vehe-

1. *Acta Sanctorum*, Mai, t. VI, 356 B ; cf. P.G., CXVII, col. 63-67.

2. *Patrologia Orientalis*, I, p. 296. Dans les listes qui nous sont

connues des 70 disciples des apôtres, le nom de Quadratus ne figure pas : cf. P.G., XCII, col. 521-524 ; 543-545 ; 1061-1065.

menter accensum : sed et inde incolumis egressus, capitis damnatus morte occubuit <sup>1</sup>. »

Pas un mot sur la prédication de Quadratus à Athènes. En outre, ce Quadratus n'a pas été martyrisé sous le règne d'Hadrien, mais pendant la persécution de Dèce et du Valérien. Aussi les Bollandistes, dans leur *praetermissi* de 21 septembre, maintiennent-ils, bien qu'avec des réserves, leur opinion, à savoir que l'évêque d'Athènes et celui de Magnésie sont deux personnes différentes : « Atheniensis et Magnesien-sis distinctio recte quidem observata et verisimillima ; non tamen omnino certa ob modicam auctoritatem documentorum, ex quibus distinctio habetur. Si enim falsum sit assertum Basiliani Menologii de martyrio Quadrati sub Decio, iam ipsa etiam distinctio fit incerta ».

En fait le témoignage du ménologe basilien se trouve être faux. Harnack le pensait déjà lorsqu'il déclarait que les mots *Δεκίου καὶ Οὐαλεριανοῦ* devaient être une faute de copiste pour *Αἰλίου Ἀδριανοῦ* <sup>2</sup>. Bien que la solution ne soit pas si simpliste, il saute aux yeux que la notice dudit ménologe ne peut pas être exacte. Le martyr du III<sup>e</sup> siècle reçoit le titre d'*apôtre* ainsi que Quadratus d'Athènes, ce dernier, à n'en pas douter, à plus juste titre. L'évêque de Magnésie aurait rempli sa charge sous le règne des empereurs Dèce et Valérien, tandis qu'un peu plus loin il est dit de lui qu'il a été martyrisé sous Dèce. Enfin on ne comprend pas comment il peut y avoir un lien de cause à effet entre le séjour de cet empereur à Césarée et le voyage que Quadratus va faire pour visiter des chrétiens emprisonnés à Nicomédie, ville située à une distance de plus de 300 kilomètres de Magnésie.

C'est un troisième Quadratus qui donne la vraie solution. Celui-ci a sa fête le 7 mai dans l'Église occidentale, le 9 dans l'Église orientale. Ses actes se trouvent dans les *Analecta Bollandiana*, t. I, 1882, p. 447-469 <sup>3</sup>. Nous y relevons ce qui suit :

1. *Acta Sanctorum*, Mai, t. VI, 356. P.G., CXVII, col. 63.

2. *Die Ueberlieferung d. griech. Apol.*, p. 105, n. 15.

3. Et, plus complètement, dans l'*Archiv für slavische Philologie*, t. XVIII, 1896, p. 172-182.



« Au temps de Dèce et de Valérien » de nombreux chrétiens « sont emprisonnés » à Nicomédie. Cela amène des chrétiens « moins héroïques à prendre la fuite, surtout qu'ils savent « que Dèce séjourne à Césarée (en Bithynie) ». Quadratus et avec lui quelques autres restent à Nicomédie, pour visiter et secourir les prisonniers. Il les encourage à subir joyeusement le martyre. Alors le proconsul le fait amener devant son tribunal ainsi que ses coreligionnaires. — Suit un assez long interrogatoire, interrompu fréquemment par toutes sortes de tortures. Quadratus continue à refuser de sacrifier aux idoles, jugeant cet acte une folie. Tandis que la plupart des chrétiens sont remis en prison, Quadratus avec quelques compagnons est traîné d'un lieu à un autre : et ils viennent ainsi à Nicée, Apamée, Cesarée <sup>1</sup>, Apollonias etc. Malgré tous les châtiments, qu'il surmonte d'une façon miraculeuse, Quadratus reste inébranlable. Enfin il est condamné au feu. Mais le gril, quelque brûlant qu'on l'ait fait, ne le blesse point. Alors le proconsul commande de le décapiter hors de la ville.

Les aventures de ce Quadratus ressemblent exactement à celles du Quadratus dont la fête est au ménologe basilien le 21 septembre, sauf qu'il n'est nommé ni a ôtre, ni évêque de Magnésie. La conclusion s'impose : le compilateur du ménologe de Basile II a identifié avec le Quadratus de Nicomédie le disciple des apôtres qui a prêché à Athènes et à Magnésie et qui est souvent indiqué tout simplement comme τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Κοδράτου τοῦ ἐν Μαγνησίᾳ, au 21 septembre <sup>2</sup>. Par conséquent ce n'est pas, comme on l'a supposé, le synaxaire de Constantinople qui a fusionné plusieurs saints du même nom, mais bien le ménologe basilien.

Rien ne s'oppose donc à la tradition byzantine que l'évêque d'Athènes ait été également en Asie Mineure. Rien ne s'y oppose, mais cette tradition est loin d'être prouvée <sup>3</sup>.

1. Ce lieu n'est pas nommé dans les actes, mais bien dans le synaxaire de Constantinople (*Acta Sanctorum*, Mai, t. II, 360 C-E). On doit passer par Cesarée pour arriver d'Apamée à Apollonias.

2. Par exemple dans le Typi-

que de S.-Sabas et dans la suscription des Menées.

3. Peut-être la lecture superficielle des passages III, 37 et V, 17 de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe est-elle à la base de cette tradition.

Point n'est besoin de dire qu'elle n'est nullement confirmée par l'opinion qui a été longtemps en vogue en Occident et selon laquelle Quadratus aurait été l'ange de l'Église de Philadelphie (*Apocalypse*, 3, 6.) De telles interprétations sont d'une date par trop récente pour nous inspirer confiance. Une fois supposé que les sept anges auxquels S. Jean adressa ses lettres ont été des évêques, il est évident que l'on est allé chercher parmi les disciples des apôtres les personnages qui pourraient entrer en ligne de compte à ce point de vue : S. Timothée pour Éphèse, S. Polycarpe pour Smyrne, Zosime pour Sardes etc. Qui pouvait mieux convenir pour Philadelphie, dont l'ange est loué de n'avoir pas renié le nom du Seigneur, qui pouvait mieux convenir, disons-nous, que Quadratus, l'apologiste et le disciple des apôtres qui est nommé par Eusèbe en liaison étroite avec Ammiade, une prophétesse de Philadelphie ?

En Occident Quadratus n'a pas été honoré d'un culte spécial. Pour autant que nous avons pu contrôler les martyrologes et les légendaires, pas une particularité ne s'y trouve qui ne remonte au ch. 19 du *De viris illustribus* de S. Jérôme. La seule chose que nous ayons trouvée, c'est un hymne du XVIII<sup>e</sup> siècle, composée par Sim. Gourdan. Celui-ci, s'étant uniquement inspiré du texte de S. Jérôme, passe évidemment sous silence l'activité de Quadratus à Magnésie <sup>1</sup>.

1. Ms. Paris, B.N., 1. 14839, 453. M. A. van Heck a eu la bonté de la transcrire pour nous. Nous la donnons pour la curiosité.

*De S. Quadrato, propheta, episcopo, apologista :*

1 Quem fontibus purissimis  
Quadratus hausit spiritum  
effudit in Christi decus  
in nomen aeternum Dei.

2 Primos duces ecclesiae  
secutus, in cunabilis  
edoctus et caeli fidem  
scriptis et ore reddidit,

3 Vates sacer, fax gentium  
et ius habens Apostoli  
se christianae praestitit  
defensionis auspicem.

4 Haud Adriani Principis  
Adire formidat thronum  
mutescit hoc saevissimus  
scriptore tortorum furor.

5 Addictus \* Christi legibus  
Quos iudices incenderat  
crudelitatem sanguine  
pastam docet deponere.

6 Spectant Athenae praesulem  
princeps Eleusinae colens  
profana tot mysteria  
cultu tepescit impio.

\* Le ms. donne *addicta*.

A tout prendre il faut dire qu'à la question de savoir si Quadratus a été en Asie Mineure on ne peut répondre ni par l'affirmative ni par la négative. Le résultat de notre examen est pauvre, mais il coupe court à bien des hypothèses inconsidérées au sujet du *curriculum vitae* du premier de nos apologistes.



#### SUMMARIUM

*Certe quam minime constat an in Asia Minore floreret Quadratus noster. Ad argumenta quod attinet quae doctissimi viri uti Zahnus et Harnackius ad thesin asiaticam firmandam ex Eusebii Historia ecclesiastica assumere censuerunt, nihil ea valere liquido patet. Quamvis ex altera parte fallantur hagiographi Bollandiani in his quae adversus traditionem byzantinam adferunt, vehementer tamen quaeritur, num tales legendae cum orientales tum occidentales ullam valorem historicam habeant.*

# Het Tractaat van Serapion van Thmuis tegen de Manichaeën

DOOR

AEMILIANUS PETERS, O.F.M.

(Rekem)

Indien Serapion van Thmuis de laatste jaren meer in de belangstelling staat, is dat vooral te danken aan zijn *Euchologium*. Nochtans werd reeds vroeger de aandacht op hem getrokken, toen men ontdekte dat een deel van zijn tractaat tegen de Manichaeën bij vergissing was terechtgekomen in een gelijkaardig strijdschrift van Titus van Bostra. Daardoor bleek het tractaat nu veel belangrijker dan vroeger.

Tot nu toe verscheen over dat werk nog geen studie. Casey <sup>1</sup> liet aan zijn critische uitgave ervan enkele beschouwingen voorafgaan die een grondiger studie echter geenszins overbodig maken. Daarbij kan men zich afvragen of Casey in zijn beoordeling wel heel juist gezien heeft en Serapions werk niet te zeer heeft onderschat.

In de volgende bladzijden willen we het tractaat met de verschillende problemen die het stelt, van nabij onderzoeken. Eerst nochtans moge in grote trekken de levensschets van den schrijver voorafgaan.

Serapion <sup>2</sup> werd in het begin der vierde of misschien tegen het einde der derde eeuw in Egypte geboren. Nauwkeuriger

1. R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees* (Harvard theological studies, dl. 15), Cambridge, 1931.

2. In het Grieks treft men dikwijls Sarapion (Σαραπίων) aan.

aanduiding van geboortedatum en plaats laten de bronnen niet toe. Te oordelen naar den inhoud en den stijl zijner geschriften moet hij een verzorgde opvoeding genoten hebben en volgde waarschijnlijk de Catechetenschool van Alexandrië, waarvan hij echter nooit het leiderschap heeft waargenomen<sup>1</sup>. Na zijn opleiding trok hij zich als monnik terug in de woestijn en werd wellicht leider van een monnikenklooster<sup>2</sup>. Hij stond er in intieme betrekking met den H. Antonius, alhoewel het kan betwijfeld worden of hij ooit tot den kring van Antonius' leerlingen heeft behoord<sup>3</sup>. Ook heeft hij altijd een trouwe vriendschap onderhouden met Athanasius, die zijn grote raadsman was, tenminste wanneer het doctrinele kwesties betrof.

Aan die verhouding danken we de bekende brieven van Athanasius aan Serapion over de godheid van den H. Geest<sup>4</sup>. In 340 of 341 was hij zeker bisschop van Thmuis, maar waarschijnlijk was hij het reeds enige jaren vroeger<sup>5</sup>. Hoe lang hij dat ambt waarnam is moeilijk uit te maken, maar het feit dat in 359 een Meletiaan, Ptolemaeus, als bisschop van Thmuis vermeld wordt op een Ariaanse synode<sup>6</sup>, is geenszins een bewijs dat Serapion dan geen bisschop van Thmuis meer was. In 353 ondernam hij ten voordele van Athanasius en op diens verzoek een zending naar den keizer te Milaan, die echter mislukte<sup>7</sup>. Men heeft gemeend dat Sera-

1. De bewering dat Serapion van Thmuis leider is geweest van de school van Alexandrië steunde op een fragment van Pnhippus van Side (in H. DODWELLUS, *Dissertationes in Irenaeum*, Oxon., 1689, blz. 488 P.G., dl. 39, kol. 229). Philip- pus vermeldt wel een zekeren Sera- pion, maar daarmee kan moeilijk Serapion van Thmuis bedoeld zijn.

2. ATHANASIUS, *Ep. ad Dracon- tium*, P.G., dl. 25, kol. 523-534.

3. ATHANASIUS, *Vita Antonii*, P.G., dl. 26, kol. 957.

4. ATHANASIUS, *Epistolae ad Se- rapionem*, P.G., dl. 26, kol. 529-576.

In 1947 gaf Mgr. J. Lebon een

Franse vertaling van die brieven uit met inleiding: *Athanase d'Alexan- drie. Lettres à Serapion sur la Divi- nité du Saint-Esprit* (*Sources chré- tiennes* dl. 15), Paris, 1947.

5. Dit steunt op de datering van de nota die Athanasius voegde bij den Paasbrief dien hij tot Serapion richtte (P.G. dl. 26, kol. 1412-1414.)

6. ATHANASIUS, *De Synodis*, n. 12, uitg. OPITZ, dl. 2, blz. 239. EPIPHANIUS, *Adv. Haer., haer. LXXIII*, c. XXVI, uitg. HOLL, dl. 3, blz. 301.

7. SOZOMENUS, *Hist. eccl.*, I. IV, c. 9 P.G., dl. 67, kol. 1129. — *Chronicon* dat de Paasbrieven van

pion daarom door den keizer verbannen werd en zo dacht men goed te kunnen verklaren waarom S. Hiëronymus hem als *confessor*<sup>1</sup> betitelt. De term *confessor* is echter veel vager en duidt niet noodzakelijk op een ballingschap<sup>2</sup>. Daarbij komt Serapion niet voor op de lijsten die Athanasius ons naliet van de Egyptische bisschoppen die verbannen werden<sup>3</sup>.

Zijn juiste sterfdatum is onbekend. Zeker moet hij na de jaren 359 geplaatst worden, daar Serapion toen in briefwisseling was met den H. Athanasius. En indien de brief van Serapion *Ad Monachos Confessores*<sup>4</sup> gericht is aan de bisschoppen die, na de benoeming van Petrus in 373 tot bisschop van Alexandrië, naar Diocaeserea verbannen werden, dan moet zijn dood na dien van Athanasius geplaatst worden, dus na 373.

De litteraire nalatenschap van Serapion is niet zeer uitgebreid, omdat verschillende zijner werken helemal niet of enkel gedeeltelijk tot ons kwamen. Nochtans heeft zijn litteraire activiteit zich op verscheidene terreinen ontplooid. Naast zijn tractaat tegen de Manichaeën vermelden we reeds zijn briefwisseling met Athanasius en het *Euchologium*<sup>5</sup> dat enkel in specialen zin authentiek genoemd kan worden. Als schriftverklaarder schreef hij een werk over de titels der Psalmen dat echter verloren ging<sup>6</sup>. Zijn brieven handelen zowel over doctrinele als morele en ascetische onderwerpen: daarvan getuigen zijn briefwisseling met Athanasius, zijn brief

Athanasius voorafgaat *P.G.*, dl. 26, kol. 1356. — *Historia acephala*, *P.G.* dl. 26, kol. 1143, n. 4.

1. HIERONYMUS, *Ep. ad Magnum*, uitg. HILBERG (*C.S.E.L.*, dl. 54, pars I) blz. 706.

2. Het is waarschijnlijk dat Hiëronymus Serapion *confessor* noemt omwille van die mislukte zending. Alhoewel de betekenis van den term *confessor* zeer breed kan zijn, moet hier een bijzonder feit bedoeld zijn, daar Hiëronymus in *De Viris* (c. XCIX) zegt: *et sub Constantio principe etiam in confessione inclitus fuit*,

3. Vgl. ATHANASIUS, *Apologia pro fuga sua*, n. 7, uitg. OPITZ, dl. 2, blz. 73; *Hist. Arianorum ad Monachos*, n. 72, uitg. OPITZ, dl. 2, blz. 222-223.

4. Een van de Syrische Fragmenten waarover verder.

5. Uitg. G. WÖBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens, nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis* (*Texte u. Untersuch.*, dl. 17, Neue Folge, dl. 2, Heft 3 b), Leipzig, 1899.

6. HIERONYMUS, *De Viris ill.*, c. XCIX, uitg. HERDING, blz. 56,

aan Eudoxius en aan de Monniken<sup>1</sup>, de Syrische fragmenten<sup>2</sup> en nog enkele kleinere fragmenten. Sommige werken die hem werden toegeschreven moeten als niet-authentiek verworpen worden. In de eerste plaats de dogmatische brief *περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ*, het Koptisch en Syrisch Leven van Macarius van Egypte en het Arabisch Leven van Johannes den Doper, en tenslotte het *Pascale Carmen*.

### Adversus Manichaeos.

Veruit het voornaamste en het meest uitgebreide werk dat we van Serapion bezitten is zijn tractaat tegen het Manichaeïsme, waardoor hij onder de vele bestrijders van die leer bij het begin van haar verspreiding een voorname plaats inneemt. Om het werk van Serapion in die periode beter te situeren laten we hier een zeer kort overzicht volgen van het Egyptisch Manichaeïsme in de vierde eeuw<sup>3</sup>.

Nadat Mani in 240 de tweede openbaring van den engel ontving, begon hij zijn leer in Indië te verkondigen en moet er in korten tijd veel aanhangers gewonnen hebben. Zijn godsdienst kreeg burgerrecht in Babylonië, zijn vaderland. Van hieruit stuurde hij zijn zendelingen naar de andere landen o.a. naar Egypte.

De verspreiding van het Manichaeïsme geschiedde heel vreedzaam. Eerst had er een zekere infiltratie van predikanten plaats en daarna werden gemeenschappen gesticht met

1. P.G., dl. 40, kol. 924-941.

2. Twee uitgaven: MARTINUS, P. *Analecta sacra Patrum Antenicæ-norum ex codicibus orientalibus* in PITRA, J., *Analecta sacra spicilegio solesmense parata*, t. 4, Parisiis, 1883, eveneens: RUCKER, I., *Florilegium Edessenum anonymum* (Syriace ante 562) (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-histor. Abteilung, Jahrgang 1933, Heft 5), München, 1933,

3. Prof. J. Vergote gaf er een overzicht van: *Het Manichaeïsme in Egypte* in *Jaarbericht n. 9 van het Vooraziatisch Gezelschap Ex Oriente Lux*, 1944, blz. 77-83. We maken hier van dat artikel dankbaar gebruik evenals van de studie van W. SESTON, *L'Égypte Manichéenne in Chronique d'Égypte*, dl. 14 (1939), blz. 362-372, en BARDY, *Manichéisme* in *D.T.C.*, dl. 9 (1927), kol. 1841-1895,

hun hiërarchie en hun cultus. Zo werden in Egypte tussen 244-260 de eerste Manichaeïsche predikaties gehouden door een zekeren Addas die er vele kloosters stichtte en talrijke *uitverkorenen* en *auditores* of *Catechumenen* aanwierf.

De predikanten trachtten hun doel vooral te bereiken door actie te voeren op intellectueel gebied. Vandaar de openbare debatten met Christelijke en heidense leraars. In 297 werd de verspreiding van het Manichaeïsme door keizer Diocletiaan verboden. Maar evenals het Christendom, doorstond ook het Manichaeïsme de vervolging zonder te verdwijnen.

De vierde eeuw was de bloeiperiode van het Manichaeïsme in Egypte. De bijval die het Manichaeïsme er genoot was zo groot, dat zelfs Aëtius, bisschop van Antiochië, er niet tegen opzag te Alexandrië een openbaren redetwist te komen houden met Aphtonius, het hoofd der Manichaeïsche gemeente in Egypte. Dat succes hoeft geen grote verwondering te wekken. Het terrein was heel goed voorbereid door drie eeuwen gnostische speculatie, en het ascetisme, zoals het door de leerlingen van Mani gepredikt werd, bekoorde zelfs vele monniken. Als men Eutychius mag geloven, die zeker niet vrij is van overdrijving, zouden haast alle bisschoppen en monniken onder het patriarchaat van Timotheus van Alexandrië Manichaeën geweest zijn.

Daarbij gaf het Manichaeïsme door zijn stout opgebouwd systeem een oplossing aan vele problemen, vooral aan het probleem van het kwaad en het ontstaan van den mens, dat én het verstand én het heilsverlangen beloofde te bevredigen, terwijl het Christendom voor vele vraagstukken een eenvoudig geloof vroeg. Het wist zich daarbij goed aan te passen aan het godsdienstig milieu. Maar door die aanpassing en in de inconsequenties van het systeem zal ook het verval van het Manichaeïsme bewerkt worden <sup>1</sup>.

1. Vgl. J. VERGOTE, *De Leer van Mani* in *Uitzicht*, III, 1942, blz. 225-236. — H. J. POLOTSKY, *Manichaeismus* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie*, Suppl. 6 (1935), kol. 240-271. — H. SHAEDER, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems* (Bibliothek Warburg, Vorträge, IV), Leipzig, 1927. — F. BUR- KITT, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, 1925. — C. BAUR, *Das Manichäische Religionssystem*, Tübingen, 1831. — H. PUECH, *Le Manichéisme* in *Histoire Générale des Religions*, dl. 2: *Indo-Iraniens — Judaïsme — Origines chrétiennes — Christianismes orientaux*, Paris, 1945, blz. 86-116.



Een andere reden van het succes was de Christelijke inslag van het Manichaeïsme. De predikanten namen gaarne hun toevlucht tot bijbelteksten en St. Paulus diende hen tot aanknopingspunt. Vandaar dat ze zich ook liefst tot Christenen richtten. Dat de invloed van het Manichaeïsme sterk was in Egypte blijkt wel uit de vele antimanichaeïsche geschriften der vierde eeuw. Alexander van Lycopolis, Titus van Bostra, Serapion van Thmuis schreven een weerlegging van het Manichaeïsme, en waarschijnlijk heeft ook Athanasius persoonlijk die leer bestreden. Het was dus in volle bloeiperiode van het Manichaeïsme dat Serapion van Thmuis zijn tractaat schreef. Het moet ons dan ook niet verwonderen dat een man die in de Ariaanse controverse betrokken was, een tractaat schreef tegen de Manichaeën.

Buiten de Manichaeën, waartegen Serapion zijn tractaat richt, worden er terloops nog andere ketters vermeld, nl. Valentinus, Marcion, Sitianus en Ophanus, die samen met de Manichaeën door Serapion tot een categorie worden gerekend, de categorie van hen die den naam Christus in schijn aanroepen om hem beter te kunnen bestrijden<sup>1</sup>. Valentinus en Marcion zijn voldoende gekend als stichters van een gnostische secte, waarmede het Manichaeïsme meerdere punten van overeenkomst vertoont.

De twee andere personages, Sitianus en Ophanus<sup>2</sup> zijn onbekend en hun namen komen nergens voor. Het is niet zeker dat ze met ons bekende personen moeten vereenzelvigd worden. Wesseling<sup>3</sup> heeft getracht hun identiteit vast te stellen door de lezing der namen te veranderen. Voor Σιτιανός leest hij Τιτιανός, den vader van verschillende kette-

1. Vgl. *Adv. Man.*, III, 19-20. De leer van de Valentianen wordt verder nog aangehaald en bestreden: XXXIX, 6, 8-11; XL, 12, zo ook die van Marcion: XXXIX, 7; XL, 13. (We citeren telkens hoofdstuk en lijn volgens de uitgave van CASEY, R.P., *Serapion of Thmuis against the Manichees* (*Harvard Theological studies*, XV) extra nummer van de *Harvard Theolo-*

*gical Review*, Cambridge, 1931.

2. Sommigen hebben voor ὁφάνιος: ὁ φάνιος gelezen (*P.G.*, dl. 40, kol. 906), maar bij de andere drie namen staat ook geen lidwoord. Casey geeft volgens alle codices ὁφάνιος.

3. WESSELING, C., *Probabilium liber singularis*, Ultrajecti, 1731, blz. 246-248.

rijen. Dat Serapion hier Tatianus, den stichter van een gnostisch encratitische secte op het einde der tweede eeuw bedoelde, is niet waarschijnlijk daar die naam in geen enkelen codex van *Adversus Manichaeos* voorkomt. Waarschijnlijk bedoelt Serapion daar de gnostische secte der Sethianen die ons uit Hippolytus en Epiphanius bekend zijn <sup>1</sup>.

Met Ophanius, wiens naam ons evenmin bekend is, bedoelt Serapion wellicht de secte der Ophiten of Ophianen, eveneens een gnostische secte uit de eerste eeuwen, waarvan de datum van ontstaan moeilijk vast te stellen is <sup>2</sup>. Deze beide secten vertonen veel overeenkomst met het Marcionisme en met het Manichaeïsme en moeten in Egypte, zoals vele andere gnostische secten, zeer bloeiend geweest zijn.

Het is dus tegen het Manichaeïsme, dat Serapion zijn tractaat schreef, maar het tractaat is niet rechtstreeks gericht tegen de Manichaeën om henzelf van hun dwaalleer te overtuigen, alhoewel die bedoeling er bij zal geweest zijn. Slechts tweemaal in gans het tractaat richt hij zich rechtstreeks tot de Manichaeën met den uitroep *ὡς πατέ*, in een passage die meer oratorisch en geestdriftig is dan gewoonlijk (XXXIII, 12, 29). Voor het overige spreekt hij van de Manichaeën rechtstreeks zeer weinig, en dan zeer onbepaald met uitdrukkingen zoals *φασίν*, *φησὶ* enz.

Zijn tractaat is ook niet bedoeld voor de gewone, weinig geletterde gelovigen, maar, zoals uit den inhoud en de manier van weerlegging duidelijk blijkt, is zijn werk bestemd voor een gevormd publiek, dat enigszins vertrouwd was met de Griekse filosofie en dat bekwaam was een uitgewerkte redenering te volgen.

1. Vgl. E. AMANN, *Ophites* in *D.T.C.*, dl.11 (1931), kol. 1063-1075. De Sethianen van Hippolytus en Epiphanius worden, volgens R. Liechtenhan, tot het ophitisme in breiden zin herleid. Vgl. a. a., kol. 1063.

2. De naam *Ophiten* of *Ophianen* wordt afgeleid van *Ophianus*. So-

PHOCLES, E. A. (*Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge, 1914, blz. 904, artikel: *φάνιος*) beweert echter dat bij Serapion voor *ὁφάνιος* moet gelezen worden: *ὁφριανός*. Hij geeft echter geen argumenten. Er is geen enkele codex van *Adversus Manichaeos* die *ὁφριανός* leest.

## 1. DE TEKST

Een eerste publicatie van het tractaat tegen de Manichaeën samen met een gelijkaardig werk van Titus van Bostra, verscheen in H. Canisius' *Antiquae Lectiones* in 1608<sup>1</sup>. Het was de latijnse vertaling van den Spaansen Jezuïet Frans de Torres (Turrianus), verschenen in 1604<sup>2</sup>. Toen J. Basnage voor zijn *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum* een herziene uitgave van de vertaling van Frans de Torres voorbereidde, vernam hij van J. A. Fabricius dat een exemplaar van den Grieksen tekst waarop Torres zijn vertaling gemaakt had, zich in de Hamburger Stadtbibliothek bevond, nl. het handschrift van Lukas Holste. Fabricius had het document gegeven aan den Hamburgsen professor Winckler, die het wilde uitgeven. Basnage vroeg den tekst aan Winckler en deze zond hem een copie van den Grieksen tekst van Serapion van Thmuis en Titus van Bostra. Basnage gaf dan den tekst uit met de Latijnse vertaling van Torres<sup>3</sup>.

Deze uitgave, dus volgens de copie van Winckler, bleef tot aan de Lagarde de enige tekst van beide tractaten en werd verscheidene malen opnieuw uitgegeven, o.a. door Gallandius<sup>4</sup> die dan weer werd overgenomen door Migne in zijn *Patrologia Graeca*<sup>5</sup>.

1. H. CANISIUS, *Antiquae Lectiones*, dl. 5, Ingolstadt, 1608.

2. Vgl. J. DRAESEKE, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1899, blz. 1. — De vertaling van Torres verscheen ook nog in de *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, dl. 4, Lugduni, 1677, blz. 160-164.

3. J. BASNAGE, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive Henrici Canisii Lectiones antiquae ad saeculorum ordinem digestae*, dl. 1, Amstelodami, 1725, blz. 35-36.

4. A. GALLANDIUS, *Bibliotheca Veterum Patrum antiquorum-*

*que scriptorum ecclesiasticorum*, dl. 5, Venetiis, 1769, blz. 52-65.

5. *P.G.*, dl. 40, kol. 900-924 (= Serapion). *P.G.*, dl. 18, kol. 1070-1208. (= Titus van Bostra). De uitgave van Migne is natuurlijk onbruikbaar geworden, vermits het grootste gedeelte van Serapions werk in een gedeelte van het eerste en in gans het derde boek van Titus van Bostra verspreid ligt. Daarbij bestond er tot aan de ontdekking van het Athoshandschrift nog een lacune, nl. bijna gans de hoofdstukken XXXII en XXXIII van Casey's uitgave.

De inlichting die Fabricius aan Basnage gegeven had, nl. dat het manuscript van Holste de basis van Torres' vertaling zou zijn, bleek later onjuist. Verschillende auteurs deden opmerken dat er in de uitgave van Basnage duisterheden voorkwamen. Basnage zelf had trouwens al opgemerkt dat er iets niet in orde was met den logischen samenhang der argumenten <sup>1</sup>. Wesseling <sup>2</sup> kwam op tegen het uitknippen en verplaatsen van den tekst van Titus van Bostra's tractaat, waar eveneens iets aan scheen te haperen. Gallandius <sup>3</sup> trok er de aandacht op dat Sixtus van Siëna het werk van Serapion *opus ingens et nobilissimum* <sup>4</sup> noemde, terwijl het volgens den tekst van Basnage maar een klein werkje was dat niet eens melding maakte van de voornaamste dogma's van het Manichaeïsme <sup>5</sup>.

P. A. de Lagarde ontdekte in het British Museum een oude Syrische vertaling van het tractaat tegen de Manichaeën van Titus van Bostra, waarop Cureton in 1848 de aandacht had getrokken. Hij vond dan dat het manuscript van Hamburg een omvangrijk gedeelte bevatte dat in de Syrische vertaling niet voorkwam. Het moest dus bij vergissing in het werk van Titus zijn opgenomen, nl. door een verschuiving van enkele fascicules. Hij ging er echter niet op in aan wien dat gedeelte moest toegeschreven worden. In 1859 gaf hij het manuscript van Hamburg opnieuw uit met enkele verbeteringen en liet het gedeelte, dat in de Syrische vertaling niet voorkwam, als een appendix in zijn uitgave afdrukken <sup>6</sup>.

1. J. BASNAGE, *Thesaurus Monumentorum ecclesiasticorum*, blz. XXXVII.

2. C. WESSELING, *Probabilium liber singularis*, Ultrajecti, 1731, blz. 166; vgl. *P.G.*, dl. 18, kol. 1067-1068.

3. A. GALLANDIUS, *Bibliotheca veterum Patrum*, Prolegomena, dl. 5, blz. IX, vgl. *P.G.*, dl. 40, kol. 898-899.

4. SIXTUS SENENSIS, *Bibliotheca sanctorum*, l. IV, Parijs, 1610, blz. 229.

5. Fabricius maakte dezelfde

opmerking in zijn *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hamburg, 1703, pars 2, blz. 965-966.

Ook nog Wolf in zijn uitgave van Photius' *Contra Manichaeos* trok de aandacht op de duisterheden in den tekst van Basnage, vgl. *P.G.*, dl. 102, kol. 33, nota 76.

6. A. DE LAGARDE, *Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgo servata sunt graece a recognitione Pauli Antonii de Lagarde*, Berlin, 1859.

Dräseke zocht verder naar den schrijver van dat nieuwe gedeelte. Hij verwierp echter dadelijk de mogelijkheid dat Serapion van Thmuis de schrijver zou zijn omdat de dogmatische slagwoorden van dien tijd zoals *δμοούσιος* ontbraken, waaraan een rechtgelovige als Serapion zeker moest te herkennen zijn. Hij kwam tot het besluit dat het een overblijfsel was van het werk van Georgius van Laodicea <sup>1</sup>.

Ondertussen vond J. B. Pitra te Genua in de bibliotheek van San Carlo het oertype van het manuscript van Hamburg, dat dateerde uit de 11<sup>e</sup> eeuw <sup>2</sup>.

Met behulp van het handschrift van Genua kon Brinkmann in 1894 bewijzen dat het gedeelte, dat in Titus van Bostra niet thuishoorde, in het werk van Serapion moest ingelast worden <sup>3</sup>.

Men had een quaternion, waarschijnlijk bij het inbinden, op een verkeerde plaats gezet, zodat een groot deel van het werk van Serapion in dat van Titus terecht kwam. Er ontbrak aan het quaternion een blad zodat er nog een kleine lacune bleef.

Daarna werden in Rome nog twee handschriften gevonden, één in de *Vaticaanse Bibliotheek*, en één in de *Bibliotheca Angelica*. Eindelijk ontdekte R. P. Casey in 1924 in het klooster van Vatopedi op den berg Athos het beste manuscript, dat uit de 12<sup>e</sup> eeuw dateert, en hij bezorgde ons in 1931 een critische uitgave van Serapions tractaat met een zeer interessante inleiding <sup>4</sup>.

Door het nieuwe handschrift wordt de kleine lacune die het manuscript van Genua gelaten had, aangevuld <sup>5</sup>.

1. J. DRAESEKE, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1889, blz. 1-24.

2. Pitra gaf in zijn *Analecta sacra et classica* (dl. 1, Paris, 1888, blz. 47) een fragment uit van Serapions *Adversus Manichaeos*. Dit fragment komt, op enkele kleine varianten na, overeen met hoofdstuk XXVII, 1 4-7 van Casey's uitgave. Van dit fragment maken we dan ook geen bijzondere melding meer.

3. A. BRINKMANN, *Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer* (*Sitzungsber. der Kön. preus. Akad. zu Berlin*) Berlin, 1894, blz. 479-491.

4. R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichaeos*, Cambridge, 1931.

5. In den handschriftencatalogoog van het Athos-klooster (SO-PHRONIUS EUSTADIUS en ARCADIOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the library of the*

## 2. HET DOCUMENT.

*Authenticiteit.* — Dat Serapion bisschop van Thmuis de schrijver is van dit tractaat tegen de Manichaeërs wordt door geen enkel criticus betwijfeld en kan ook niet betwijfeld worden.

De handschriftelijke traditie, die met den Grieksen Codex van Genua XXVII opklimt tot de 11<sup>e</sup> eeuw en aangevuld wordt door den Athoscodex 236 uit de 12<sup>e</sup> eeuw, is eensgezind om dit werk aan Serapion van Thmuis toe te schrijven, zowel bij het begin van het werk als op het einde <sup>1</sup>.

Verscheidene auteurs, die niet zo lang na Serapion schreven, getuigen dat Serapion van Thmuis een tractaat schreef tegen de Manichaeën. Photius <sup>2</sup> verwijst in zijn *Contra Manichaeos* voor een grondiger kennis van het Manichaeïsme naar verschillende auteurs die vóór hem schreven, o.a. naar Titus van Bostra en Serapion van Thmuis.

Heraclianus, bisschop van Chalcedon <sup>3</sup> en Epiphanius <sup>4</sup> vermelden eveneens Serapion van Thmuis als een der schrij-

*Monastery of Vatopedi on Mt Athos* (Harvard theological Studies, XI, Cambridge, 1924) worden meerdere teksten aan Serapion toegekend. Dit berust echter op een dwaling in de beschrijving van ms. 236. Het ms. bevat verscheidene patristische tractaten, brieven en fragmenten. Vier ervan werden aldus beschreven:

15. φ. 38α Σεραπίωνος επισκόπου Θμουέως κατὰ Μανιχαίων.

16. φ. 59β Τοῦ αὐτοῦ κατὰ Μανιχαίων.

17. φ. 71β τοῦ αὐτοῦ λόγος β'.

18. φ. 89β Τοῦ αὐτοῦ λόγος γ'.

Bij nader onderzoek bleek dat in plaats van τοῦ αὐτοῦ op 16.

9. 59 β. τοῦ Τιτοῦ moest gelezen worden, zodat 16, 17, 18 niet

van Serapion zijn, maar van Titus van Bostra. — Vgl. CASEY, R. P., *The text of the Anti-Manichaean writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis in Harvard Theol. Review*, XXI, 1928, blz. 97.

1. *Adv. Man.*, Titel: Σεραπίωνος επισκόπου Θμουέως κατὰ Μανιχαίων, slot: Τοῦ μακαρίου Σεραπίωνος επισκόπου Θμουέως κατὰ Μανιχαίων.

2. PHOTIUS, *Contra Manichaeos*, l. I, c. xi, P.G., dl. 102, kol. 32-33.

3. Dit gegeven kennen we uit: PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. LXXXV, P.G., dl. 103, kol. 288.

4. EPIPHANIUS, *Adversus Haereses*, haer. LXVI, c. XXI, uitg. K. HOLL, dl. 2, blz. 48.

vers tegen het Manichaeïsme. Hiëronymus getuigt: *edidit adversum Manichaeum egregium librum*<sup>1</sup>.

Er is maar één schrijver geweest die dit werk niet aan Serapion heeft toegeschreven, nl. Facundus van Hermiane (6<sup>e</sup> eeuw). Facundus beweerde dat Athanasius een boek schreef tegen de Manichaeën dat aldus begon: *Dissolvit errorem veritas*<sup>2</sup>. Maar onder Athanasius' werken vinden we geen enkel dat met die woorden begint, terwijl die beginwoorden letterlijk overeenkomen met het begin van Serapions tractaat.

Daarbij haalt Facundus een tekst aan uit dat werk, die ook letterlijk in hoofdstuk XVII van Serapions werk is terug te vinden<sup>3</sup>.

Het is dus duidelijk dat Facundus het werk van Serapion bedoelde en het verkeerdelijk toeschreef aan Athanasius.

*Litteraire genre en inhoud.* — Het geschrift tegen de Manichaeën van Serapion is naar vorm en inhoud een polemisch tractaat. We zouden het de filosofisch-theologische weerlegging mogen noemen van een dwaalleer. Het tractaat heeft nochtans een bijzonder karakter. Het geeft niet eerst,

1. HIERONYMUS, *De viris illustribus*, c. XCIX, uitg. HERDING, blz. 56. Zie ook nog: LEONTIUS BYZANTINUS, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, l. III, n. 40, P.G., dl. 86, kol. 1377. Zie ook nog: SOZOMENUS, *Hist. eccl.* l. III, c. XIV, P.G., dl. 67, kol. 1081. — HIERONYMUS, *Epistola ad Magnum*, P.L., dl. 22, kol. 667-668, n. 4, uitg. HILBERG (C.S.E.L., dl. 54, pars I), blz. 706.

2. FACUNDUS HERMIANENSIS, *Pro Defensione trium Capitulorum concilii Chalcedonensis libri XII adversus Justinianum imperatorem*, l. XI, c. II, P.L., dl. 67, kol. 801. — Vgl. GALLANDIUS, *Veterum Patrum Bibliotheca*, dl. V, Prolog., blz. IX, P.G., dl. 40, kol. 899-900.

3. *Adv. Man.*, XIII, 1-3. — Het enige verschil is dat Facundus den naam Jezus interpoleert. *Quando enim hominem Jesum video, intelligo qualis est; quando autem modum contemplor admiror neque agnosco, mutatio quippe admirationem praestat.* — FACUNDUS, *a. w.*, l. XI, c. II, P.L., dl. 67, kol. 801. — In Serapions tractaat, c. XVII, komt de naam Jezus niet voor en mag er ook geenszins geïnterpoleerd worden. Want bij Serapion gaat het enkel over een gewoon mens die van een slecht leven tot inkeer komt, waaruit Serapion besluit dat eenzelfde mens kan goed en slecht zijn, en dat hij dus niet van nature slecht is.

zoals bv. dat van Alexander van Lycopolis en Augustinus, een uiteenzetting van de leer die het bestrijden gaat, om ze dan punt voor punt te weerleggen maar vat na een korte inleiding onmiddellijk de eigenlijke bewijsvoering tegen de dwaalleer aan, en wel tegen de grondbeginselen van die dwaalleer. Het is daarbij meer geschreven om zijn gelovigen te waarschuwen voor de nadelige gevolgen op moreel gebied dan wel om de Manichaeën zelf te overtuigen van h in dwaling. En onder dit oogpunt vertoont het tractaat van Titus van Bostra met dat van Serapion veel overeenkomst.

Het tractaat bestaat uit 54 hoofdstukken. Drie ervan en een gedeelte van het vierde vormen de inleiding. De eigenlijke bewijsvoering beslaat de hoofdstukken 42 tot 53. Een gedeelte van hoofdstuk 53 en hoofdstuk 54 vormen het slot.

In zijn korte inleiding stelt Serapion voorop dat de waarheid altijd de dwaling overwint. Maar we moeten goed op onze hoede zijn daar de dwalingen vele schakeringen hebben. De gevaarlijkste dwalingen zijn wel diegene die schijnbaar de goede leer verkondigen, doch dat enkel doen om des te beter hun eigen leer te kunnen verspreiden. Ze roepen de naam van Christus aan om hem beter te kunnen bestrijden. De ergste en meest goddeloze van die dwalingen is wel de recente dwaling van de Manichaeën.

Het eigenlijke tractaat zou kunnen herleid worden tot deze thesis : het dualisme dat door het Manichaeïsme verkondigd wordt is zowel volgens de rede als volgens de Schrift totaal vals en ongerijmd en leidt tot de onhoudbare gevolgtrekking dat de mens niet verantwoordelijk zou zijn voor zijn daden.

De thesis bevat meer concreet twee grote delen of hoofdstellingen : vooreerst dat het dualisme vals is daar het kwaad geen substantie is maar een handeling die voorkomt uit een slechte wilskeuze, en ten tweede dat het dualisme toegepast op de H. Schrift, als zou de Oude Wet haar oorsprong vinden in het kwade principe en het Evangelie in het goede principe, eveneens vals is en door de H. Schrift zelf weerlegd wordt. Deze twee hoofdstellingen, dus het dualisme meer in het algemeen en zijn toepassing op de H. Schrift, worden in enkele punten nader uitgewerkt.

1. De substantie van het lichaam is niet slecht. Dit wordt overvloedig bewezen uit de rede en de H. Schrift (V-XI).



Het lichaam is gelijk de vrije wil en daarom wordt de mens ook volgens zijn vrije wilsdaden geoordeeld.

2. Er is geen dubbel principe in den mens: het lichaam dat van Satan zou komen en dus slecht zou zijn, en de ziel die van God zou komen en dus goed zou zijn (XII-XX). De wil is de norm van de menselijke handelingen.

3. Er is maar één ziel in den mens, geen twee alsof er één ziel principe van het goed en een andere principe van het kwade zou zijn (XXI-XXV).

4. Er zijn geen twee eeuwige en onafhankelijke principes, God als principe van het Goed en Satan als principe van het Kwaad (XXVI-XXXV). Het kwaad is geen zelfstandig en ook geen eeuwig principe.

5. De hoofdstukken XXXVI-L wijdt Serapion aan de discussie over de Wet. De Manichaeën nemen wel het Evangelie aan maar verwerpen het Oude Testament, de Wet, als product van het kwade principe.

6. In een laatste punt verwerpt de schrijver nog eens uitdrukkelijk de leer der Manichaeën die houdt dat al het geschapene, meer bepaald het lichaam, van den duivel komt en de ziel van God.

In de hoofdstukken 53b-54 besluit Serapion zijn tractaat en voegt er een morele les bij voor zijn lezers. Ze moeten voorzichtig zijn dat ze niet door het kwaad bedrogen worden. Ze mogen niet luisteren naar valse profeten, want er is maar één Christus, die voor ons alles is, en naar Hem alleen moeten ze luisteren.

Zoals men ziet heeft Serapion overal het dualistische principe op het oog dat den grondslag vormde van het Manichaeïsme.

Het tractaat van Serapion tegen de Manichaeën komt dus voor als een filosofisch-theologische weerlegging van het Manichaeïsche dualisme. Men zal echter beter kunnen doordringen tot den grond van die weerlegging, wanneer men een klaarder inzicht krijgt in het doel dat Serapion zich stelde.

*Doel van het tractaat.* — Zoals al enigszins bleek uit den korten inhoud van het tractaat, was het Serapions bedoeling niet een systematische uiteenzetting te geven, hoe kort

dan ook, van de leer die hij bestreed, om ze daarna punt voor punt te weerleggen, want zulke uiteenzetting komt in heel het tractaat niet voor. Serapion is zich daarvan trouwens klaar bewust en geeft het toe. In een passage verontschuldigt hij zich bijna dat hij de leer der Manichaeën moet uiteenzetten, omdat hij hen anders niet met goed gevolg kan weerleggen<sup>1</sup>. In een ander passage zegt hij dat het onpassend zou zijn de ketters nog breedvoeriger te weerleggen, daar zijn opzet zo ver niet gaat<sup>2</sup>. Voor hij tot de kwestie van de Wet overgaat, maakt hij uitdrukkelijk melding van enkele punten van de Manichaeïsche leer die hij met opzet stilzwijgend wil voorbijgaan. Wat hij gezegd heeft over het begin, den grond van de kwestie, is voldoende en moet dienen als het zaad van de andere kwesties<sup>3</sup>.

Het is zijn doel dus niet het Manichaeïsme systematisch te weerleggen. Wat is zijn doel dan wel? Meermaals beweert hij dat hij de waarheid wil doen zegevieren op de dwaling<sup>4</sup>, en dat ligt natuurlijk ook in zijn bedoeling. Maar de dwaling waartegen hij schrijft is niet het Manichaeïsme als systeem, doch de grondstellingen van het Manichaeïsme, d.w.z. het dualisme als oplossing van het probleem van goed en kwaad, vooral van het morele kwaad. Tegen het Manichaeïsme dat logisch moest leiden tot de ontkenning van de verantwoordelijkheid van den mens verdedigt hij de vrijheid. Daar ligt zijn eigenlijk doel. Het Manichaeïsme kan hem stof geven tot een interessante philosophische discussie, maar de bekommernis die hem overal bezighoudt is van morelen, ethischen aard: het dualisme bestrijden, omdat het vals is, maar vooral omwille van de morele gevolgen. Hij ziet klaar in dat

1. *Adv. Man.*, XXVI, 7-8: τὸν μῦθον στρέφω, ἵνα τὸν μῦθον δυσωπήσω, καὶ εἰ μὴ παρὰθωμαι ἃ ἐξηγουῦνται, ἐντρέψαι τὴν μυθοποιῶν οὐκ ἔχω.

2. *Adv. Man.*, XL, 4-6: ἀλλ' ἐπειδὴ ἀτοπὸν τι πάσχομεν τὸν κατὰ τῶν αἰρεσιωτῶν μηχανόντες λόγον, μὴ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἡμᾶς ἐλκούσης.

3. *Adv. Man.*, XXXVI, 3-5;

ἵνα καὶ τὰ εἰρημένα περὶ τῆς ἀρχῆς τῶν πραγμάτων δίκην ἀφορμῆς τινος εἰρημένα τυγχάνη καὶ σπέρμα τῶν ζητήσεων ὑπάρχῃ.

LIII, 43-44, bij het besluit: μέχρι τούτων στῶμεν, διὰ τῶν ὀλίγων καὶ τὰ ἄλλα ὑποδείξαντες.

4. *Adv. Man.*, I, IV, XXIII, 23-24, XXIV, 21; XXV, 2; LIV, 11-12,

het Manichaeïsch dualisme, logisch doorgedreven en toegepast, noodzakelijk voert tot een ruïne. Als er twee zelfstandige, onafhankelijke, eeuwige principes zijn die de wereld verklaren, met haar goed en kwaad, dan is de mens niet vrij, dan kan hem het kwaad dat hij doet niet aangerekend worden, dan kan hij niet beloond worden voor zijn goede daden. Daartegenover verdedigt Serapion met klem dat het kwaad geen substantie is, dat het lichaam niet van nature slecht is, maar dat het kwaad een handeling is, iets accidenteels dat niet voortkomt uit dwang doch enkel en alleen uit den vrijen wil, uit de vrije keuze « van hen die ziek zijn voor wat den vrijen wil aangaat <sup>1</sup> ». Met die bewering begint hij zijn eigenlijk tractaat en het is als de thesis die hij vooropstelt. Deze thesis is het die hij telkens weer naar voren brengt en met andere argumenten, die toch alle op hetzelfde neerkomen, tracht te bewijzen en tracht in te prenten: de vrije wil is de enige oorzaak van het kwaad, zoals trouwens ook van het goed. « Het lichaam is de dienaar van den vrijen wil <sup>2</sup>; onze vrije handelingen worden geoordeeld; wij zijn vrij in de keuze <sup>3</sup>; de vrije wil bewerkt de beloning en het oordeel want wij leven door de keuze <sup>4</sup>; de Zaligmaker weet dat de wil van degenen die handelen, de meester is van de handelingen <sup>5</sup> ».

Zelfs in de verdediging van het oude Testament, die meer doctrineel schijnt te zijn, treedt die ethische bekommernis sterk op den voorgrond. De wet immers komt overeen met het Evangelie en is zo verheven dat ze van den duivel niet komen kan; wie dat niet aannemen zijn de vijanden van de

1. *Adv. Man.*, IV, 4-7: *ἔστι μὲν οὖν ἡ κακία ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος, πρᾶξις μᾶλλον ἢ οὐσία οὐσα, καὶ πρᾶξις ἐκ προαιρέσεως συμβαίνουσα περὶ τοὺς νενοσηκότας τὴν προαίρεσιν.*

En verder IV, 14-15: *ἡ κακία ... ἐκ προαιρέσεως νοσησάσης προελθοῦσα.*

2. *Adv. Man.*, VIII, 16-17: *τὸ σῶμα ... δοῦλον προαιρέσεως οὐ φύσει,*

3. *Adv. Man.*, IX: heel dit hoofdstuk wordt aan die uiteenzetting gewijd.

4. *Adv. Man.*, XXIII, 29: *... τῆς προαιρέσεως τὰ βραβεῖα τῆς κρίσεως τελοῦσης · προαιρέσει γὰρ ζῶμεν.*

5. *Adv. Man.*, XXVII, 14-15: *τὴν βούλησιν τῶν πραττότων κυρίαν τῶν πραττομένων ἐπίσταται,*

deugd. Wie de Oude Wet verwerpt, moet ook het Evangelie verwerpen. Die wet veroordeelt elke ondeugd en sluit alle deugden in. De Manichaeën haten de wet juist omdat ze de ondeugden afkeurt, omdat ze geen afgoderij duldt, omdat zij het voldoen van de zinnelijke lusten verbiedt <sup>1</sup>. Het is om morele beschouwingen dat de Manichaeën de Wet verwerpen, en het is vooral om morele beschouwingen dat Serapion haar verdedigt, alhoewel andere beschouwingen niet zijn uitgesloten.

Bij het slot van het eigenlijke tractaat laat hij nog eens zijn ware bekommernis aanvoelen als hij zegt dat sommigen er niet voor terugschrokken onze vrijheid te bestrijden.

De twee laatste hoofdstukken zijn bijna gans gewijd aan het morele besluit. We moeten waakzaam zijn, zegt Serapion, en goed op onze oren letten, dat de dwaling ons niet bedriegt. Want er zijn vele valse Christussen en profeten en nochtans is er maar één ware Christus. Daarna volgt een beschouwing op Christus, tegelijk ethisch en mystiek, die Serapions ziel blootlegt en tegelijk zijn ware bedoeling nog eens laat zien <sup>2</sup>. « Er is maar één Christus, de *bevrijder*, de *bewerker der overwinning*, de weldoener, die klopt door zijn voorschriften, die zohaast hij binnentreedt de *zonden uitsluit*, die ons bij zijn intrede de vriendschap van den Vader schenkt, die aanstonds bij zijn intrede zijn zegetekens opstelt tegen het kwaad, die zijn weldadigheid verbergt in de ziel... Want onmiddellijk richt hij den geest naar omhoog en verheft de ziel (geeft haar vleugels) en als hij haar hoger heeft opgevoerd bereidt hij haar voor tot het betere <sup>3</sup> ». Christus alleen

1. Vgl. *Adv. Man.*, XLI, 19-30; XLIV; XLVI, 42.

2. Volgens R. P. CASEY (*Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 22) toont Serapion in die passage naar wat zijn werkelijke sympathie gaat.

3. *Adv. Man.*, LIII, 52-60: εἰς δὲ μόνος ὁ Χριστός, ὁ ἐλευθερωτής, ὁ τροπαιοῦχος, ὁ εὐεργετικός, ὁ διαθέσει κροῦων, ὁ ἐλευθερίαν τῇ εἰσόδῳ μνηστευόμενος, ὁ ἅμα τῷ εἰσβαλεῖν ἐξοικίζων τὰς ἀμαρ-

τίας, ὁ ἐν τῇ εἰσόδῳ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς τὸν πατέρα, ἀποδιδούς, ὁ παραχρῆμα τῇ εἰσόδῳ τῇ ἑαυτοῦ πρόπαια κατὰ τῆς πονηρίας ἰστών, ὁ τὴν εὐεργεσίαν αὐτοῦ ἀποκρύπτων ἐν τῇ ψυχῇ. οὗτος ἐὰν εἰσβάλῃ καὶ γένηται ἐνδον πανηγύρεις θείαι καὶ ἱεροπρεπεῖς ἀποτελοῦνται, χοροὶ λαληθῆναι μὴ δυνάμενοι, θυμηδία σιωπῇ τετιμημένη. εὐθὺς γὰρ ἀνέλκει τὴν διάνοιαν, καὶ πτεροῖ τὴν ψυχὴν, καὶ μετάρσιον αὐτὴν πρὸς τὰ κρείττονα κατασκευάζει.

is voor ons alles. Het kwaad is tegenover Christus het absolute niet, een negatie. Hij is het die ons bevrijdt van het kwaad, van de zonde, die ons dus de ware vrijheid geeft. Wij moeten komen tot die atmosfeer waar alle kwaad is uitgesloten, en dat is Christus. Om Hem alleen te bewaren moeten we waakzaam zijn opdat we ons niet laten misleiden door valse Christussen en dwaalleraars. Daarom noemde Serapion in het begin van zijn werk de dwaalleraars die Christus aanroepen om Hem beter te kunnen bestrijden zo gevaarlijk en goddeloos, waaronder de Manichaeën de ergste zijn <sup>1</sup>. Met op dat gevaar te wijzen en aan te zetten tot waakzaamheid sluit hij zijn werk.

Men ziet uit deze korte uiteenzetting, dat het voornaamste doel van Serapion van morelen aard is. Hij wil de vrijheid, de verantwoordelijkheid van den mens voor zijn eigen daden, verdedigen. Daarom valt hij de grondstelling van het Manichaeïsme, het dualisme, zo heftig aan, want logisch doorgevoerd leidde het Manichaeïsme tot een ontkennen van de verantwoordelijkheid met al de zedelijke gevolgen die er aan verbonden zijn.

Naast dat hoofddoel, die hoofdbekommernis, wil Serapion ook de overeenkomst van de Oude Wet met het Evangelie aantonen om de verderfelijke Manichaeïsche leer te weerleggen die hield dat de Oude Wet voortkwam van het Kwaad, terwijl het Evangelie voortkwam van het Goed. Maar ook daarin wordt hij, zoals reeds aangetoond werd, vooral geleid door ethische beschouwingen.

Bij het lezen van Serapions *Adversus Manichaeos* zal de kennis van zijn eigenlijk doel niet weinig bijdragen tot het begrijpen van zijn tractaat, omdat het een licht werpt op vele argumenten, op de herhalingen ervan en op de structuur van gans zijn weerlegging.

*Methode.* — Serapion wil niet den schijn hebben, zoals hijzelf zegt <sup>2</sup>, de ongerijmde stellingen der Manichaeën op goed geluk af te weerleggen, maar hij wil hun stellingen nagaan om ze door een stricte bewijsvoering, ἀποδεικτικὸς λό-

1. *Adv. Man.*, III,

2. *Adv. Man.*, IV, 1-4.

γος <sup>1</sup>, te weerleggen. Daaraan zal hij zich ook trachten te houden, want haast gans zijn werk is dialectisch. Of hij er altijd in geslaagd is zijn tegenstrevers op afdoende wijze te weerleggen, zal daarna onderzocht worden.

In zijn polemieek gebruikt Serapion verschillende procédé's. Soms geeft hij een of ander punt aan uit de Manichaeïsche leer, maar dan zeer vaag en algemeen zonder de bron te vermelden. Gewoonlijk wordt die aangegeven door het onbepaalde *φασί* of *φησίν* <sup>2</sup>, waarop dan de weerlegging volgt, b.v. : « Het kwaad, zegt hij (*φησίν*), was en was ongeworden ; ook God was en God was goed » <sup>3</sup>.

Meestal bestrijdt hij rechtstreeks de dwaalleer zonder de leer uitdrukkelijk uiteen te zetten. Uit de formulering van zijn eigen stelling of uit de bewijsvoering blijkt dan klaar wat hij op het oog heeft. Zo begint hij zijn tractaat onmiddellijk met de thesis : « Het kwaad nu is geen wezenheid, geen substantie, maar eerder een handeling dan een wezenheid » <sup>4</sup>. Dit is natuurlijk een ontkenning van de thesis der Manichaeën, dat het kwaad een zelfstandigheid is, alhoewel hij hier hun theorie niet eerst heeft uiteengezet.

Heel dikwijls brengt Serapion zelf opwerpingen naar voren, die zijn tegenstrevers wellicht zouden kunnen maken, maar waarvan hij niet zegt of zij ze in feite maken dan wel of het enkel veronderstellingen zijn die hijzelf maakt om zijn gedachte vollediger te kunnen uitdrukken. Als hij heeft gezegd dat eenzelfde lichaam kan matig zijn en onmatig, weerlegt hij een mogelijke opwerping van zijn tegenstrevers, nl. dat een deel van het lichaam altijd matig zou kunnen zijn en een ander deel zinnelijk. En hij voegt er bij : « *indien* ze die veronderstelling maken, dan redeneren zij niet meer over het lichaam in zijn geheel » <sup>5</sup>. »

1. *Adv. Man.*, IV, 3.

2. *Adv. Man.*, XII, 3 ; XXXI, 3 ; XXXIII, 3, 12 ; XXXIV, 1 ; XLIX, 15, 45. — Met *ὡς φατέ* : XXXIII, 12, 29. — Vgl. XXI, 1-4 ; XXXIII, 25 ; XXV, 8-18 ; XXVI, 8-16 ; XXXVI, 6-21 ; XL, 4 ; LI, 12-24 ; LIII, 6, 35-39,

3. *Adv. Man.*, XXXI, 3-4 :

*κακία, φησίν, ἣν καὶ ἀγέννητος ἦν · ἦν δὲ καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ θεὸς ἀγαθὸς ...*

4. *Adv. Man.*, IV, 4-5 : *ἔστι μὲν οὖν ἡ κακία ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος, πρᾶξις μᾶλλον ἢ οὐσία οὖσα.*

5. *Adv. Man.*, VII, 5-6 : *εἰ γοιούτῃ ὑποθέσει ἐχρῶντο...*

Om volgens die verschillende procédés zijn weerlegging op te bouwen, gebruikt hij vooral dialectische, philosophische argumenten, maar ook wendt hij veel theologische argumenten aan, die meestal scripturistisch zijn, maar een enkelen keer ook theologisch-speculatief. Men kan dus in zijn werk philosophische en theologische argumenten onderscheiden, alhoewel ze gemakkelijk in mekaar lopen, en het philosophische de overhand heeft.

Om zijn *philosophische* argumenten te construeren bezit Serapion een goed gevormd vocabularium, dat in heel het tractaat door wordt volgehouden en dat wijst op een man die op dat gebied onderlegd was. De termen *ουσία*, *υπόστασις*, *φύσις*, *ἐπιτήδευμα* (bijkomstigheid, accident), *ποιότης* (hoedanigheid), *ἀνούσιος*, *ἀνυπόστατος*, *οὐσιώδης*, *φύω* weet hij aan te wenden waar het nodig is als iemand die er mee vertrouwd is<sup>1</sup>. Dezelfde vaardigheid van uitdrukking toont hij in het gebruik van de termen *διάνοια*, *ἐννοια*, *ἐπίνοια*, *νοῦς*, *γνώμη*, *λόγος*, *αἴσθησις*, *ἐπιστήμη*, hetgeen niet weinig bijdraagt om zijn redenering klaar te maken en er een vloeiend karakter aan te geven.

Over het algemeen zijn de redeneringen, op zich genomen, logisch en duidelijk opgebouwd. Zo werkt hij het bewijs dat goed en kwaad van de vrije keuze van den mens afhangen en niet van de natuur van het lichaam, keurig uit en belicht het probleem van vele zijden. Hij stelt eerst vast uit de feiten, dat eenzelfde lichaam nu matig kan zijn en daarna onmatig. Een lichaam kan dus goede eigenschappen bezitten, kan goede handelingen stellen; als het eerst slecht was, kan het weer goed worden en omgekeerd. Dit alles zou onmogelijk zijn indien het lichaam van nature slecht was, want wat van nature slecht is kan niets goeds voortbrengen. Die veranderingen ten goede of ten kwade moeten dus van iets anders afhangen, buiten de natuur van het lichaam om,

1. Voor het philosophisch vocabularium van *Adv. Man.* met opgave van de plaats waar de verschillende woorden voorkomen, vgl. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 8-10.

In die lijst onderscheidt Casey de psychologische en epistemologische termen, de metaphysische, de rhetorische en dialectische, en de ethische,

en dat is de vrije wil van den mens <sup>1</sup>. Deze redenering komt in het eerste deel, d.w.z. van hoofdstuk IV tot XXXV, waar de discussie over de Wet begint, dikwijls terug, telkens onder andere vormen. Nu eens legt hij er den nadruk op, dat de natuur altijd onveranderd dezelfde blijft onder de verschillende veranderingen, dan weer op het feit dat de veranderingen niet voortkomen uit de natuur, maar uit den wil. Geen enkel wezen is volgens hem slecht van natuur, zelfs de duivelen niet, want eens waren ze engelen. Indien de duivelen zo geworden zijn, is dat te wijten aan hun vrije wilskeuze.

Serapion schijnt een zeker genoegen te vinden in de dialectiek. Hij heeft een neiging om alle mogelijke distincties, veronderstellingen en objecties te maken, die daarom door de Manichaeën niet noodzakelijk gemaakt worden, om hen geen uitweg meer te laten. De Manichaeën leren dat de twee principes, Goed en Kwaad, eeuwig en onafhankelijk zijn, elk op zijn eigen plaats. Serapion vraagt eerst waarom die substanties moeten gescheiden zijn door een muur, indien ze niet kunnen verward worden. Die scheidsmuur moet gemaakt zijn door het Kwaad, daar het Kwaad volgens hun leer vreesachtig en wantrouwend was. Ofwel zeggen ze dat God die scheidsmuur maakte, maar dat is tegenstrijdig, want dan erkende God zijn zwakheid, hetgeen onmogelijk is. Ofwel heeft de scheidsmuur zichzelf gemaakt (*αὐτογένητον*), maar dan hebben we een derde zaak die ongeworden is. Als dat ongeworden dan noch God, noch Satan is, wat is het dan? Ofwel kunnen ze nog beweren dat de scheidsmuur in het midden was en niet onderscheiden van Goed en Kwaad, maar dan moest die scheidsmuur de gelijkenis dragen van beiden. Eindelijk zouden ze nog kunnen verdedigen dat het geen muur is, maar een leegte, een gapende opening die het Kwaad van het Goed scheidt. Doch als de scheiding iets is, dan kan ze geen leegte zijn, en als ze niets is, omdat ze een leegte is, dan kan ze geen scheiding vormen, want datgene wat helemaal niets is kan het werkelijk bestaande niet scheiden <sup>2</sup>.

1. Vgl. *Adv. Man.*, vooral III-XXI. stellingen gemaakt worden: *Adv. Man.*, VII, 1-2; XI, 5-6; XIV,

2. *Adv. Man.*, XXXI-XXXII. 1-3; XXI, 1-3; XXVI, 24-28; — Hier volgen de voornaamste XXVII, 1-3; 25-31; XXIX, 3-5; XXXI, 38-45; XXXII, 1-2; 7,



Uit zulke redeneringen die tamelijk subtiel zijn, bewijst Serapion toch dat hij een doordringendheid van geest bezat, bekwaam om met vele mogelijkheden rekening te houden.

Een van de redeneringen die Serapion wel het meest gebruikt is de redenering *ex absurdo*. Hij wil doen inzien dat de leer van zijn tegenstrevers, zoals ze daar ligt of wanneer ze logisch wordt doorgevoerd, tot ongerijmdheden leidt die iedereen moet inzien. Hij voegt er dikwijls zelf bij dat hun leer ongerijmd en belachelijk is <sup>1</sup>. Hij zegt b.v. in XII dat zijn argumenten door hun bewijskracht aantonen dat de leer der Manichaeën over den oorsprong en de natuur van lichaam en ziel ongerijmd is. Als het lichaam immers van nature slecht is en van den duivel komt, de ziel daarentegen van nature goed is en van God komt, hoe komt het dan dat het lichaam soms matig kan zijn terwijl de ziel zich overgeeft aan zinnelijkheid (ζαθθυμεῖ). Zulke redeneringen vallen heel goed in de lijn van Serapion die ongetwijfeld een neiging had tot tegenstellingen.

Serapion is dus in zijn polemieek vooral dialectisch. — Hij gebruikt afwisselend verschillende procédés en argumenten, die worden uitgedrukt in een philosophisch vocabularium. Graag neemt hij zijn toevlucht tot distincties en tegenstellingen, meer bepaaldelijk tot het argument *ex absurdo*.

Nochtans verwaarloost Serapion de *theologische* argumenten niet, waaronder de H. Schrift natuurlijk de grootste plaats inneemt, daar de Vaders hun leer altijd toetsten aan de H. Schrift.

Haast bij alle argumenten brengt Serapion Schriftuurteksten te pas. In het geheel citeert hij 145 teksten, ongeveer evenveel uit het Oude en Nieuwe Testament. De teksten worden gewoonlijk letterlijk geciteerd en kunnen haast allen tot

12, 24; XXXIII, 18-22; 47-49; XXXIV, 14, 17; XLI, 4-5; 14, 16, 17; XLIII, 1-5; XLVI, 9-11; L, 8; LIII, 1, 3-4, 27, 29.

1. Zoals b.v. in V: πῶς οὐκ ἄτοπος καὶ γελοῖος ὁ ἐκείνων λόγος;

Hier volgen de voornaamste

passages waarin een redenering *ex absurdo* voorkomt: V; VI; XII, 2; XIII, 1; XXI, 3-10; XXV, 11-12; XXXI-XXXII; XXXIII, 15-17, 22-24; XXXV, 1-3, 20; XXXVI, 61; XXXVII, 30; XXXIX; XL, 23; XLI, 4-5; LIII,

in hun kleinste bijzonderheden worden teruggevonden in de ons bekende codices van de H. Schrift.

Het is opvallend dat Serapion, die uit een Alexandrijns milieu kwam, in zijn schriftuurargumenten geen gebruik maakt van allegorisering. In de vele aangehaalde teksten uit de H. Schrift maakt Serapion inderdaad geen enkel maal van die methode gebruik. Dat kan zijn oorzaak vinden in den invloed dien hij onderging van de monniken, maar de oorzaak moet ook gezocht worden in zijn eigen geestesrichting, die wellicht te cerebraal en nuchter was om aan zulke allegorisering te doen. Daarbij zou die methode in zijn tractaat, dat zo intellectualistisch is, niet goed gepast hebben.

Serapion neemt de teksten, zoals hij ze in de H. Schrift vindt, en past ze toe in hun eigenlijken zin. Bij de citaten zocht hij in de H. Schrift verder nog voorbeelden om zijn leer uiteen te zetten. Indien men een zekere classering in de schriftuurargumenten van *Adversus Manichaeos* wil brengen, kan men ze als volgt indelen: Schriftuurcitaten die enkel dienen om een gedachte van den schrijver terloops te bevestigen, voorbeelden van personen die de H. Schrift beschrijft en eigenlijke schriftuurargumenten.

De citaten die tot de eerste categorie behoren zijn vrij talrijk, maar kort en goed uitgekozen. Wanneer hij bv. in zijn inleiding zegt dat Jezus door de stralen van zijn waarheid het bedrog doet uitkomen en het verstand vrijwaart tegen de dwaling, bevestigt hij dat door den tekst uit *Joh.* 14, 6: « Ik ben de weg, de waarheid en het leven » en uit *Matth.* 7, 15: « Wacht u voor de valse profeten die tot U komen in schapenvacht, maar die innerlijk roofzuchtige wolven zijn »<sup>1</sup>.

Vaak citeert hij tot verduidelijking van zijn stelling voorbeelden uit de H. Schrift zonder een tekst aan te halen. Deze voorbeelden dienen hem meestal tot uitgangspunt voor een verdere philosophische discussie. Zo bewijst hij uit de voorbeelden van Paulus en de Apostelen, Demas, Giezi, Judas, Petrus, Thomas, Nabuchodonosor en Pharao<sup>2</sup> dat een ver-

1. *Adv. Man.*, I, 7-10.

2. *Adv. Man.*, XIV, Paulus, XV; de Apostelen, XXII, Demas, Giezi, Judas; XXXIII,

Petrus; XXV, Petrus en Thomas; XXVII-XXVIII, Nabuchodonosor en Pharao; L, David, Jonas en Achab.

andering ten goede of ten kwade altijd mogelijk is, en dat dus de mens niet van nature slecht of goed is, maar dat hij het is door zijn vrijen wil. Uit de voorbeelden van David, Jonas en Achab toont hij aan dat ook in de Oude Wet barmhartigheid is te vinden, zowel als in het Nieuw Testament <sup>1</sup>.

De derde categorie is die der eigenlijke schriftuurargumenten waarin dus de schriftuurteksten als zodanig een bewijs vormen, en niet alleen dienen ter bevestiging. De teksten worden beredeneerd en kunnen als uitgangspunten dienen tot verdere discussie, maar ze zijn een bewijs op zichzelf. Als eigenlijk schriftuurbewijs voor zijn stelling dat de lichamen niet van nature slecht zijn, haalt Serapion den tekst van St. Paulus I *Cor.* 6,19 aan : « Weet ge dan niet dat uw lichamen de tempels zijn van den H. Geest die in U is » en den tekst uit *Levit.* 26, 12 : « Ik zal in hen wonen en er in wandelen en ik zal hun God zijn ». Indien de lichamen de tempels zijn van den H. Geest, hoe kunnen ze dan slecht zijn <sup>2</sup>.

Het eigenlijk schriftuurargument wordt vooral gebruikt in de lange discussie over de Oude Wet, die de Manichaeën verwierpen. Hij toont er door een overvloed van teksten aan dat het Oude Testament overeenkomt met het nieuwe, dat de Oude Wet alle ondeugden afkeurt en alle deugden aanprijst <sup>3</sup>.

Serapion maakt dus een ruim gebruik van de H. Schrift, en dat op een zakelijke, nuchtere en aangepaste wijze. Men kan bij de theologische argumenten die vooral scripturistisch zijn nog de theologisch-speculatieve voegen. Daarmee wordt bedoeld de argumenten die niet van louter rationelen aard zijn, maar die gesteund zijn op een openbaringsgegeven. Zulke redeneringen komen echter zeer zelden voor. Een voorbeeld daarvan vinden we in hk. XXX : Uit het bestaan van de hel die door God *geschapen* werd tot straf, leidt hij af dat de duivelen niet eeuwig of ongeworden zijn, want als de hel niet altijd bestaan heeft, dan hebben ook de duivelen niet altijd bestaan <sup>4</sup>.

1. *Adv. Man.*, L.

2. *Adv. Man.*, VI, 1-4.

3. *Adv. Man.*, XXXVI-XLVIII.

4. Vgl. ook *Adv. Man.*, XXIV, waar hij uit de beloning der heiligen en de straf der bozen de verantwoordelijkheid afleidt.

In het voorafgaande werd de aandacht getrokken op de argumenten afzonderlijk. Er moet nu nog een woord gezegd worden over het geheel, over den logischen bouw van het tractaat.

Er is zeker een logische vooruitgang vast te stellen. In het eerste deel waar hij het dualisme als zodanig aanvalt (IV-XXXV) gaat hij van het meer bijzondere tot het meer algemene: het lichaam is niet slecht van nature, het komt niet van een slecht principe, er zijn ook geen twee zielen in den mens en eindelijk zijn er ook geen twee onafhankelijke principes, Goed en Kwaad, die de wereld verklaren.

Nochtans kon de logische samenhang van de argumenten beter doorgevoerd worden dan Serapion het gedaan heeft. Hij valt zeer dikwijls in hetzelfde argument terug en die herhalingen zijn niet geschikt om de logische samenhang der argumenten gemakkelijk te laten volgen. Men begrijpt echter veel beter de algemene lijnen en de herhalingen, indien men Serapions eigenlijk doel voor ogen houdt, nl. het verdedigen der verantwoordelijkheid van den mens voor zijn daden.

Het tweede doel, de weerlegging van het dualisme toegepast op den maker van het Oude en het Nieuwe Testament, is logisch beter opgebouwd. De Wet is niet slecht maar goed, is als de thesis en die wordt klaar uitgewerkt: de Wet bevat niets kwaads, de Wet sluit de ondeugden uit en beveelt de deugd aan, de Wet komt overeen met het Evangelie.

Men kan dus de methode van Serapion in *Adversus Manichaeos* samenvatten als een philosophische en scripturistische methode, met voorkeur voor de dialectiek.

*Beoordeling van de methode en de argumenten.* — Wat hier bedoeld wordt is de vraag of Serapions methode aangepast is, of hij door zijn methode en argumenten er in geslaagd is zijn tegenstrevers volgens zijn vooropgezet plan te weerleggen. Deze kwestie zal noodzakelijk leiden tot de kwestie over Serapions kennis van het Manichaeïsme.

Om het werk van een auteur te beoordelen moet men natuurlijk in de eerste plaats rekening houden met zijn doel en opzet, omdat een auteur vrij is zijn werk redelijker wijze af te lijnen naar eigen goedvinden. Men kan niet méér van hem eisen dan hij wilde uiteenzetten en de lezer mag het

werk niet beoordelen volgens het plan dat hij zelf zou uitgewerkt hebben. Men mag bijvoorbeeld geen volledige weerlegging gaan zoeken, waar de schrijver maar een gedeeltelijke weerlegging voor had, of mag men geen uiteenzetting eisen van al de gezichtspunten van een probleem, wanneer hij er maar enkele aspecten van wilde belichten.

Wil men dus Serapions werk naar juiste waarde schatten, dan moet men noodzakelijk rekening houden met het doel dat hij zich stelde en dat doel was, zoals uit zijn werk kan afgeleid worden, het dualisme bestrijden, omdat het de verantwoordelijkheid van den mens vernietigt, en de toepassing van het dualisme op de H. Schrift, die gedeeltelijk op het eerste doel terugkomt.

Casey beweert in zijn korte kritiek op de argumenten en methode <sup>1</sup> dat Serapion, niettegenstaande zijn doorgedreven dialectiek en zijn occasionele scherpzinnigheid, zijn doel niet volledig bereikt heeft. Dat is volgens hem niet alleen te wijten aan Serapions vooroordelen tegen de opvattingen van zijn tegenstrevers of aan zijn onvolledige kennis van hun leer, maar vooral aan het feit dat Serapion het Manichaeïsch systeem niet grondig begreep.

Voor Serapion, aldus Casey, was het Manichaeïsme een interessant filosofisch probleem met belangrijke praktische gevolgen. Maar hij begreep den dieperen zin niet van het systeem dat, evenals het Christianisme van Paulus en Augustinus, geen louter theoretische oplossing wou geven aan het probleem van het kwaad, maar een poging was om een volledige theoretische en praktische oplossing te geven aan dien strijd tussen goed en kwaad die de mens in zich voelt. Voor Mani was het kwaad een werkelijkheid, die altijd aggressief is, en de theorie van de opsluiting van de licht-elementen in de duisternis, wilde een oplossing zijn voor het vraagstuk van dien eeuwig strijd. Serapion echter beschouwt hun leer als een onlogisch metaphysisch systeem met gevaarlijke morele gevolgen en hij stelt er een conventioneel lapwerk <sup>2</sup> van de Griekse ethische leer voor in de plaats.

1. CASEY, R. P., *Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 22: « a conventional patchwork of Greek ethical theory ».

2. R. P. CASEY, *Serapion of*

Dat is volgens Casey de grond van Serapions mislukking. Hij illustreert zijn bewering met enige voorbeelden aan te geven van argumenten die hij mislukt en ondoelmatig vindt <sup>1</sup>.

We zullen deze argumenten nagaan en zien of zijn bewering juist is.

Het argument dat de voorbeelden van Paulus en de Apostelen aanwendt om te bewijzen dat er veranderingen ten goede kunnen plaats vinden in den mens (XIV-XV) is volgens Casey een spitsvondige discussie, die door Serapion uitgevonden is, maar die feitelijk nooit door de Manichaeën gemaakt werd. Serapion bekent ten andere zelf dat hij niet weet wat de Manichaeën van Paulus denken, en hij zal wel niet beter ingelicht zijn over de andere Apostelen. Maar zelfs abstract genomen, is de kwestie van Manichaeïsch standpunt uit slecht gesteld, want Mani verdeelde de wereld niet in zondaars en zondelozen, maar ze poogden dit mengsel van goed en kwaad in den mens juist uit te leggen door de eigenaardige theorie van de gevangenschap der ziel in de stof.

Vooreerst moet opgemerkt worden dat Serapion in dat argument de wereld niet verdeelt in zondaars en zondelozen. Hij wil enkel aantonen, dat er ook in slechte mensen veranderingen ten goede tot stand kunnen gebracht worden, en dat die veranderingen niet voortkomen uit de natuur van den mens maar uit zijn vrijen wil, want als de apostelen slecht waren van nature, moesten ze altijd zondigen, en waren ze goed van nature, dan zouden ze nooit gezondigd hebben. Het is mogelijk en zelfs waarschijnlijk dat de Manichaeën die kwestie over de apostelen nooit hebben gesteld, maar dat doet niets ter zake. Die voorbeelden aangegeven als een mogelijke veronderstelling, gaven Serapion stof om uit de feiten de mogelijkheid van vrije veranderingen aan te tonen. Hij is er dan ook niet om bekommerd of de Manichaeën dat leren of niet, daar hij zelf zegt dat hij het niet weet <sup>2</sup>. Het ging Serapion niet zozeer om het Manichaeïsch systeem zelf, maar om hun grondstellingen in zover die de morele verantwoordelijkheid vernietigden.

1. R. P. CASEY, *a. w.*, blz. 18-19.

2. *Adv. Man.*, XIV, 1-2: Οὐκ

οἶδα δὲ, εἰ καὶ τὸν ἀπόστολον διαβάλλουσιν ἢ ἐν τοῖς ἀποστόλοις αὐτὸν ἐγκρίνουσι διὰ τὰ νέα.

Casey beschouwt enkel het voorbeeld van de Apostelen, hij zou er andere voorbeelden kunnen bijvoegen die door Serapion gegeven worden: Demas, Giezi, Judas, Petrus (XXII), Petrus (XXIII), de heiligen (XXIV-XXV), Pharao en Nabuchodonosor (XXVII-XXVIII). Ook die voorbeelden werden door de Manichaeëen niet aangevoerd. Maar Serapion stelt ze als argument tegen hun leer: er zijn goede mensen geweest die slecht geworden zijn, en er zijn slechte mensen geweest, die goed zijn geworden, er zijn er zelfs, zoals Pharao en Nabuchodonosor, die heel slecht waren en toch tegelijkertijd nog iets goeds hadden. Zijn besluit is altijd hetzelfde: de mens is vrij, van de vrijheid hangen de veranderingen af, niet van de natuur.

Een ander sprekend bewijs van verwarring is voor Casey de redenering dat het lichaam, indien het substantieel slecht was, geen werktuig kon zijn van de deugd of geen tempel van den H. Geest en geen woonplaats van God (VI), want de Manichaeëen zouden daarop antwoorden dat het lichaam wel goede daden kan verrichten, doch enkel als instrument van de ziel en de zin van Serapion *σωφρονῇ τὸ σῶμα* en *σ μα ἀρετῆς* (V, 6) kan voor hen enkel betekenen, dat het lichaam kan gedwongen worden een zichtbare uitdrukking te geven aan de goede hoedanigheden die in de ziel verborgen liggen.

Maar Serapion wil door deze argumenten aantonen, doch niet door deze alleen, dat er in den mens geen zelfstandig goed of kwaad principe bestaat, noch dat het goed datgene, wat van nature slecht is, kan dienen. Het goed of kwaad komt volgens hem voort uit den vrijen wil. In de ziel zelf kan immers het goede en het kwade zijn, juist als in het lichaam, want, zoals hij op een andere plaats zegt, in de ziel kan het kwaad zijn op hetzelfde ogenblik als in het lichaam het goede is, daar het lichaam kan matig zijn en de ziel toch dikwijls zinnelijk <sup>1</sup>.

In beide z gezegde principes kan dus goed en kwaad zijn en wel op die wijze dat het goede principe kwaad doet op het moment dat het slechte goed doet. Goed en kwaad kunnen dus geen zelfstandigheden zijn.

1. *Adv. Man.*, XII, 8-9: *καὶ δὲ ψυχὴ θάθυμει. πῶς σῶμα μὲν σωφρονεῖ, πολλάκις*

Men mag ten andere dit argument niet afzonderlijk nemen, maar men moet het in zijn geheel zien. Serapion laat het niet bij dat argument. Zo gebruikt hij b.v. in XIX een ander goed argument, dat we zouden kunnen noemen, een argument uit het bewustzijn : een mens kan een bekoring bedwingen door zijn vrijen wil, zonder dat er een grote tijdspanne verloopt, ja dikwijls op hetzelfde moment als de bekoring opkomt. En Serapion laat het ook niet enkel bij dialectische redeneringen : hij voegt er de theologische bij. Het lichaam is volgens de H. Schrift de tempel van den H. Geest en de woonplaats van God (VI). De mens wordt geoordeeld volgens zijn vrije daden. Van den vrijen wil hangt dus het oordeel af, de straf, de hel, of de beloning der heiligen. Indien de mens handelde uit dwang, was het oordeel overbodig (IX). Maar God geeft zijn geboden aan den vrijen wil. Daarbij kunnen ziel en lichaam geen zelfstandig principe zijn van goed en kwaad, daar ook het lichaam door God geschapen werd (LII, 15-19).

Een derde voorbeeld door Casey aangehaald is de argumentatie uit de Incarnatie. Serapion zegt dat Christus ook een lichaam had, dat toch niet in den duivel zijn oorsprong kon vinden, en hij bewijst dan uit de handelingen en het lijden van Christus, dat Hij werkelijk een lichaam had. Deze redenering noemt Casey bijzonder ongelukkig, daar de Manichaeën het docetisme leerden, hetgeen Serapion misschien niet wist.

Of Serapion niet wist dat de Manichaeën het docetisme hielden, blijft een open vraag. Maar daarom is Serapions redenering toch niet zo ongelukkig. Hij wilde niet gans hun systeem weerleggen, en zeker niet hun docetisme. Hij wil het dualisme als fundament weerleggen en in deze passage houdt hij dat Christus een werkelijk lichaam had en geeft daarvoor de gewone bewijzen.

Voor hem staat het vast dat Christus een lichaam had. Hij wil de Manichaeën op dat punt niet speciaal weerleggen, en dat stond hem vrij.

Uit die voorbeelden blijkt wel dat Serapions argumenten niet zo ver uit de richting waren, wanneer men rekening houdt met zijn eigenlijk doel, en dat het geen louter conventioneel lapwerk was van Griekse ethica, maar dat het een dialectisch-theologische weerlegging was, die, wanneer men het geheel beschouwt, goed was opgebouwd.



In een meer algemene beschouwing over Serapions houding tegenover het Manichaeïsme, beweert Casey <sup>1</sup> dat Serapion, in tegenstelling met de meeste Christelijke theologen die St. Paulus volgden in zijn pessimistischen kijk op de menselijke natuur, er op steunt dat de mens van nature goed is en dat het kwaad een gedrag is, opgelegd door een slechten wil.

Deze bewering schijnt helemaal ongegrond, want, indien Serapion zo overtuigd was van de natuurlijke goedheid van den mens, dan zou hij niet zo sterk beklemtonen dat de mens vrij is, dan zou hij door geen voorbeelden aantonen dat de goeden kunnen vallen en zelfs de besten, dan zou hij in zijn werken niet zo aandringen op waakzaamheid (LIII-LIV; *Ep. ad mon.*), en dan hoefde hij ook niet te steunen op Christus die de Bevrijder is van de zonden en de ziel hoger opvoert (VIII, 52-62). Het is juist omdat Serapion de natuurlijke zwakheid van den mens kent dat hij op die punten steunt.

Ten slotte is Casey <sup>2</sup> van mening dat de methode van Serapion om telkens weer veronderstellingen en objecties uit te vinden, die de Manichaeën mogelijk zouden maken, bijzonder verwarrend is voor den lezer die den draad kwijt geraakt en niet meer weet of de Manichaeën dat nu werkelijk leren of niet.

Het is mogelijk dat die methode storend werkt, indien men uit het tractaat een ruimere kennis van het Manichaeïsme wil aanwerven. Maar dat bekommerde Serapion allerminst. Zijn hoofdbekommernis was de verantwoordelijkheid verdedigen, en daarom gaat hij soms verder dan de eigenlijke Manichaeïsche leer. Hij trekt er een logische conclusie uit om ook die te weerleggen, ofwel maakt hij distincties om aan te tonen dat een bepaald punt van het Manichaeïsme in alle veronderstelling omgerijmd is, zoals b.v. de leer over de scheiding tussen goed en kwaad (XXXI-XXXII). Die opeenvolging van veronderstellingen leggen meer nadruk op zijn weerlegging en hebben op de lezers een meer overtuigend effect.

De grond van die gedeeltelijke mislukking legt Casey, zoals hoger reeds gezegd werd, in zijn gebrek aan kennis van he

1. R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 20.

2. R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 18.

Manichaeïsme en vooral in gebrek aan een dieper inzicht in het Manichaeïsme. Serapion zou het Manichaeïsme te veel beschouwd hebben als een theorie, maar niet genoeg als een volledige oplossing van het probleem van het kwaad, een oplossing van dien strijd dien de mens in zich zelf voortdurend ondervindt. Hierin zou Serapion fel verschillen van Paulus en Augustinus, die den strijd beter kenden en meer oog hadden voor de dynamische contrasten van goed en kwaad, en hierin zou hij meer overeenkomen met Clemens van Alexandrië en andere Christelijke Platonisten, die zich aan die contrasten minder interesseerden en er meer bekommerd om waren een atmosfeer te bereiken waar het kwaad is uitgesloten.

Men kan gaarne toegeven dat Serapion in zijn eigen leven niet zo'n kennis maakte met het kwaad als Paulus en Augustinus. Maar daarom heeft hij, als asceet, het probleem niet minder begrepen. Integendeel, Serapion heeft dat probleem van dien geweldigen innerlijken strijd zo goed begrepen, dat hij juist dat neemt als hoofdpunt van zijn weerlegging. Hij ziet het goed en kwaad in de mensen, hij is er van overtuigd dat de besten kunnen vallen en dat de slechtsten kunnen goed worden. In het Manichaeïsme, logisch doorgevoerd, was alle strijd nutteloos, daar het de verantwoordelijkheid wegneemt en het kwaad toeschrijft aan de natuur. Tegenover dien zo gevaarlijken uitleg stelt Serapion de leer der verantwoordelijkheid van den mens. De mens zelf draagt de beslissing in handen en bepaalt zijn eigen lot. De mens zal bij het oordeel moeten rekenschap geven en volgens zijn vrije handelingen zal hij beloond worden of gestraft. De mens heeft echter hulp, en die hulp is Christus, maar van den anderen kant moet hij zelf waakzaam blijven.

Daaruit blijkt wel dat Serapion het probleem van het kwaad niet minder goed begrepen heeft dan Paulus en Augustinus, al verlangt hij dan ook te komen tot de zuivere atmosfeer waar geen plaats is voor het kwaad. Niemand zal durven ontkennen dat ook Paulus en Augustinus daarnaar verlangden.

Het Manichaeïsme werd door Serapion niet enkel beschouwd als een onlogisch metaphysisch systeem met gevaarlijke gevolgen, dat hem interessant materiaal bood voor dialectiek, maar ook wou hij een theoretische, rationeel en theologisch,

en een praktische oplossing geven van het probleem van het kwaad. Het Manichaeïsme als volledig systeem boezemde hem minder belang in, maar een bepaald punt daaruit, de grondstelling die de verantwoordelijkheid moest loochenen, dat was het wat hem aanzette zijn tractaat te schrijven.

Want ook in de weerlegging van een ander punt uit hun leer, nl. dat de Oude Wet zou voortkomen van het slechte principe en het Evangelie van het goede principe, komt die ethische bekommernis voortdurend terug. Dat gedeelte is meer doctrinael. Ook dat wil hij grondig weerleggen omdat hij het nauw verband zag tussen de Wet en het Evangelie. Viel de Wet, dan moest ook het Evangelie vallen, daar ze zo nauw overeenstemmen. Uit het onderzoek van de argumenten en de methode kan men o.i. niet besluiten dat Serapions weerlegging een gedeeltelijke mislukking moet heten, maar rekening houdend met zijn doel en opzet, kan men zeggen dat hij de twee punten, het dualisme als grond van vernietiging der verantwoordelijkheid en zijn toepassing op de H. Schrift, op een goed geslaagde manier weerlegt heeft. Ten hoogste zou men kunnen zeggen dat de structuur van het eerste deel logischer kon opgebouwd zijn, dat dus de argumenten logischer konden verbonden en geordend zijn.

Het zou ten andere te verwonderen zijn, dat Serapions tractaat tegen de Manichaeën zo weinig waarde had, wanneer de Vaders en de oudere Christelijke historici zoals Sozomenus, Photius, Leontius van Byzantium, Epiphanius en Hieronymus, het tractaat zo eensgezind geloofd hebben<sup>1</sup>.

*Serapions kennis van het Manichaeïsme.* — Het is, volgens Casey, buitengewoon klaar dat Serapion weinig wist van de leer die hij bestreed en daaraan schrijft hij Serapions gedeeltelijke mislukking toe<sup>2</sup>. Was de kennis van Serapion, voor

1. SOZOMENUS, *Hist. eccl.*, 1. LXVI, c. XXI, uitg. HOLL, dl. III, c. xiv, P.G., dl. 67, kol. 1081. — PHOTIUS, *Contra Manichaeos*, 1. I, c. xi, P.G., dl. 102 kol. 32-33. — LEONTIUS Byzantinus, *Contra Nestor. et Eutych.*, 1. III, n. 40, P.G., dl. 86, kol. 1377. — EPIPHANIUS, *Adversus Haereses*, Haer.

LXVI, c. XXI, uitg. HOLL, dl. 2, blz. 48-49. — HIERONYMUS, *De Viris illustr.*, c. xcix, uitg. HERDING, blz. 56.

2. R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 17, 21.

zover dit uit zijn werk kan opgemaakt worden, werkelijk zo gebrekkig?

Een systematische uiteenzetting hoeven we, zoals reeds gezegd werd, niet te zoeken. De passages waarin Serapion het Manichaeïsme rechtstreeks uiteenzet zijn niet talrijk en evenmin uitgebreid<sup>1</sup>. Natuurlijk geeft hij daarbuiten meerdere punten uit hun leer aan, zonder er rechtstreeks naar te verwijzen. Rekening houdend met al die gegevens krijgt men uit *Adversus Manichaeos* de volgende schets van het Manichaeïsme.

Hij waarschuwt voorop tegen de valsheid van de Manichaeën die den naam van Christus aanroepen om hem beter te kunnen bestrijden, die zich vrienden van Christus noemen, maar feitelijk Christus' vijanden zijn (III, 9-24).

Het kwaad was altijd, en is ongeworden, het is een substantie of hypostase. Ook God was altijd en is ongeworden. God die goed is en Satan, die slecht is, waren altijd en zijn ongeworden. Beiden zijn wortels van Goed en Kwaad en uit die wortels springen twee scheuten, die beantwoorden aan de wortels. Goed en kwaad bleven beiden op hun eigen, afgescheiden terrein. Ieder bestuurde zijn eigen terrein volgens zijn natuur. Het Kwaad was altijd agressief, altijd gereed om schade te berokkenen, ook aan zijn eigendom. Het Goede daarentegen was altijd goed, bereidwillig voor het zijne (XXVI, 8-16; XXXI, 3-11).

Het Kwaad drong vooruit door eigen kracht en benadeelde en kwelde zich zelf, maar toen het op terrein der waarheid kwam, was het verbaasd en stond vol bewondering voor het licht, dat het daar plotseling zag. Het vergat zijn eigen strijd, viel het licht aan, roofde het en verslond het en daardoor vergat het Kwaad zijn eigen strijd (XXXIII, 3-6, 12, 15-17, 29-32). Tussen het Goed en het Kwaad, tussen God en de

1. *Adv. Man.*, III, 9-24; XII, 3-8; XIV, 1-3; XXIII, 26; XXV, 8-18; XXVI, 8-16; XXXI, 3-11; XXXIII, 3-6, 12-13, 29; XXXIV, 1-3; XXXVI, 2-3, 6-21; XL, 14; XLIX, 15-22, 45-52; LI, 12-24; LIII, 35-39. Deze lijst bevat enige passages meer dan Casey aangeeft (blz. 17), daar het in die passages even rechtstreeks gaat over het Manichaeïsme als in degene die door Casey worden aangegeven.

stof is er een eeuwige strijd (πόλεμος ὅλης καὶ θεοῦ, XXXI, 43). Over de ontwikkeling van dien strijd, over « hun oproepingen, de gevechten, de fabelen en reuzenstrijden »<sup>1</sup>, zwijgt Serapion met opzet. Alles wat geschapen is, is het werk van het Kwaad, ook de mens. De ziel is wel door God geschapen, maar de duivel heeft haar aangepast aan het lichaam, is de oorzaak van de intrede van de ziel in het lichaam. Het lichaam echter zowel als de vereniging van ziel en lichaam, dus de mens als geheel, is uitsluitend het werk van het Kwaad (LI, 12-24). Daaruit volgt dat het lichaam van nature kwaad en de ziel van nature goed is (V). Sommige vallen zelfs Gods heilseconomie aan en schrikken er niet voor terug tegen de vrijheid van den mens te spreken (LIII, 36-39). De Manichaeën verwierpen de Wet en de profeten, maar ze besloten het Evangelie te aanvaarden. Feitelijk echter aanvaarden ze het Evangelie alleen met woorden om den schijn te hebben den naam van Jezus te eren en op die manier de mensen gemakkelijker te misleiden, want ze nemen het Evangelie niet volledig aan. Ze voegen er bij of laten er van weg wat ze goedvinden en zo maken ze een ander Evangelie, dat zelfs den naam van Evangelie niet meer verdient<sup>2</sup>.

De Wet is gemaakt door het Kwaad (XL, 14), het Evangelie daarentegen door het Goed, want de schrijver van de Evangelies is barmhartig, maar de Wet is onbarmhartig en wreed. De bedienaars van de Wet waren streng en meer geneigd tot straf dan tot barmhartigheid (XLIX, 9-13). Daarvoor wijzen ze op het voorbeeld van Eliseus die de kinderen die hem bespot hadden, vervloekte en aan twee beren overleverde om verslonden te worden, en op het voorbeeld van Elias die het vuur afsmeeke over de soldaten die tegen wil en dank door den koning gezonden waren om Elias te roepen: Indien ik een man Gods ben, dan dale het vuur uit den hemel op u neer en verslinde u en vijftig van de uwen (II Kon., 1-10) (XLIX, 15-22).

1. Adv. Man., XXXVI, 2-3: ἄλλ' ἕτερον σῶμα γραμμάτων μέχρι τὰς προβολὰς αὐτῶν, τὰς μάχας τοῦ ὀνόματος τοῦ εὐαγγελίου φθά- τὰς μυθοποιίας ἐκείνας καὶ γιγαν- νον πεποιηκότες ταῖς ἰδίαις βουλή- τομαχίας σιωπῶντες... σεσι,

2. Adv. Man., XXXVI, 19-21;

In de vergelijking met de rijke leer der Manichaeën is dit maar een zeer onvolledige en vage voorstelling, zelfs van de fundamenteën van hun leer. In een passage erkent Serapion zelfs dat hij niet op de hoogte is van een punt uit hun leer<sup>1</sup>. Het is mogelijk dat Serapion verschillende punten uit hun leer niet kende, en dat hij ze niet tot in de kleinste details bestudeerd had. Men mag nochtans niet te ver gaan in zulk besluit juist omdat Serapion geen uiteenzetting van hun leer wilde geven, maar alleen enkele punten er van wilde bestrijden. Bovendien zegt hij eens uitdrukkelijk dat hij verschillende punten met opzet stilzwijgend voorbijgaat<sup>2</sup>. Hij kon dus ook andere punten stilzwijgend voorbijgaan, zonder het te vermelden.

Hoever zijn kennis precies reikte, is moeilijk uit te maken. In ieder geval kende hij hun leer voldoende om er een goed en klaar inzicht in te hebben, maar misschien had hij weinig persoonlijk contact gehad met Manichaeën, zodat hij verschillende punten die de Manichaeën in Egypte mondeling behandelden, niet kende.

Uit welke bron Serapion zijn gegevens verkregen heeft, is moeilijk vast te stellen. Nu en dan haalt hij een passus uit hun leer aan, die hij aangeeft met *φασί* of *φησί*, hetgeen schijnt te wijzen op een geschreven bron. Indien dat waar is, moet hij eerder een samenvattend werk gebruikt hebben dan wel een origineel Manichaeïsch document, omdat de aangehaalde teksten niet aan zulk origineel document doen denken. Het is ook niet onmogelijk dat Serapion wel een werk citeert of mondelinge inlichtingen, en die in zijn eigen woorden weergeeft, want de stijl van de aangehaalde passages verschilt niet bijzonder van den stijl van Serapion zelf<sup>3</sup>.

Welke bron hij ook gebruikt heeft, zeker is dat de Manichaeïsche leer, voor zover Serapion die uiteenzet, overeenkomt met hun leer zoals we die kennen uit andere bronnen. Maar buiten den term *πρόοδοι* voor de eonen en archonten en het polemisch gebruik van de verhalen van Eliseus en Elias,

1. *Adv. Man.*, XIV, 1-2: *ὅκ οἶδα δέ, εἰ καὶ τὸν ἀπόστολον διαβάλλουσιν ἢ ἐν τοῖς ἀποστόλοις αὐτὸν ἐγκρίνουσι διὰ τὰ νέα.*

2. *Adv. Man.*, XXXVI, 2-3.

3. Vgl. R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 18.

draagt het tractaat niets bij tot het vervolledigen van de kennis over het Manichaeïsme <sup>1</sup>.

*Datum.* — In het tractaat komt geen enkel historisch gegeven voor dat ons een aanknopingspunt zou geven om den datum er van vast te stellen. We zijn dus aangewezen op de leer van het tractaat en de data uit Serapions leven die we met zekerheid uit andere bronnen kennen. Nu ook daaruit kan weinig met zekerheid worden vastgesteld.

Het is opvallend dat Serapion, die in zo'n nauwe betrekking moet gestaan hebben met den H. Athanasius en het Arianisme vijandig gezind was, in zijn tractaat de Niceaanse terminologie, vooral het slagwoord *ὁμοούσιος*, niet gebruikt.

De reden daarvan was zeker niet dat er geen gelegenheid bestond in zijn polemieek, want waar hij het gemakkelijk en zeer gepast zou kunnen gebruiken doet hij het niet of stelt zich tevreden met uitdrukkingen uit de H. Schrift. Zo beschrijft hij de betrekking tussen Vader en Zoon als *ἰσότης τοῦ γεγεννημένου* <sup>2</sup>. Er is verder ook geen spoor van de strijd tegen het Arianisme te ontdekken.

Daaruit zou men kunnen besluiten dat het tractaat geschreven werd vóór het concilie van Nicea en den Ariaansen strijd of vóór hij er mee in contact kwam, vooral daar hij later in den brief aan de Monniken, dus na 356 <sup>3</sup>, van *ὁμοούσιος* spreekt. Dat is echter moeilijk aan te nemen, daar Serapion toen nog zeer jong moet geweest zijn, daar hij in 339 of 340 zeker al bisschop was en vooral dat hij in 353 nog een zending ondernam naar het Westen en dus toen nog niet zo heel oud kan geweest zijn.

Het is beter aan te nemen dat Serapion met opzet die twistpunten vermeed om niet te schaden aan zijn eerste doel. Als hij immers de Niceaanse terminologie gebruikte zou hij een groep lezers al dadelijk van zich afstoten, terwijl hij met een neutrale terminologie te gebruiken bij iedereen ingang kon vinden.

1. Vgl. R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 24.  
2. *Adv. Man.*, XLVIII, 20. Vgl. 40, kol. 936-937.

3. *Ep. ad mon.*, XI, P.G., dl.

Ook is het mogelijk dat Serapion zijn tractaat schreef toen hij zich nog niet heel definitief had uitgesproken voor de Niceaanse terminologie <sup>1</sup>. In dit geval moet het tamelijk vroeg geschreven zijn. Dit zou overeenkomen met het feit dat hij in het tractaat nog tamelijk sterk onder den invloed staat van zijn Grieks-Alexandrijnse opvoeding, en dat hij van den anderen kant reeds den invloed onderging van het monnikendom, waarvoor men een aanduiding zou kunnen vinden in zijn bewondering voor het ascetisme <sup>2</sup>. Men zou dus op zijn vroegst de jaren 320-325 kunnen opgeven als *terminus a quo* en als *terminis ad quem* de jaren na 340 toen hij meer in den Ariaansen strijd betrokken werd als bisschop en trouwe verdediger van Athanasius. Meer algemeen kan men het tweede kwartaal der vierde eeuw aanwijzen.

*Taal en Stijl.* — Het tractaat van Serapion is een polemiek die over het algemeen bezadigd en nuchter, maar toch niet zonder vurige overtuiging en soms met heftigheid gevoerd wordt. Zijn taal en stijl zullen daarvan den invloed ondergaan.

Zijn taal is betrekkelijk eenvoudig, en tamelijk vloeiend, alhoewel niet altijd zuiver <sup>3</sup>, hetgeen voornamelijk te wijten is aan de neiging die hij hier en daar vertoont voor korte en antithetische zinnen en woordenspel.

Aan den uiterlijken vorm van zijn werk heeft hij veel zorg besteed. Hij zet een thesis voorop, herinnert zijn lezers aan het plan dat hij volgt, welk punt hij uiteengezet heeft en welk punt hij nu aanvat. Over het algemeen zijn die inleidingen of overgangen zeer kort en worden ze met een enkelen zin aangegeven.

1. R. P. CASEY, *Serapion of Adv. Man.*, XLIV-XLVII, LIII-*Thmuis against the Manichees*, LIV. blz. 14.

2. Zijn beschouwingen over de deugden, over Christus en zijn verhouding tot ons, over de waakzaamheid en zijn algemene neiging tot moraliseren laten die bewondering doorschemeren. Vgl. 3. A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> s.* (Collection d'Études anciennes publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), dl. 3, 1930, blz. 145.



Zijn strijd is levendig en energiek. De voornaamste kenmerken ervan zijn wel zijn neiging om antithesen op te bouwen, om woordspelingen te maken en soms synoniemen op een te hopen. Graag gebruikt hij korte zinnen, vooral vraagzinnen, en dit veelal in zijn argumenten *ex absurdo*, waar hij zijn lezers wil doen aanvoelen hoe ongerijmd en belachelijk een stelling der Manichaeën is. Hij kan met koelheid en scherpzinnigheid een redenering doorvoeren, maar van den anderen kant weet hij de rhetoriek aan te wenden.

Zo is zijn stijl een mengeling van bezadigde nuchterheid en vurige opgewonden rhetoriek <sup>1</sup>.

Serapions woordenschat is rijk en goed gekozen, niet alleen zijn philosophische woordenschat die zeer juist en technisch is, maar ook de woordenschat over het algemeen genomen <sup>2</sup>.

\* \* \*

Laten we nog kort het bovenstaande samenvatten.

Kostte het heel wat tijd en moeite den tekst van Serapions tractaat weer in zijn oorspronkelijken vorm samen te stellen, veel gemakkelijker is het de authenticiteit er van te bewijzen. Deze staat buiten elken twijfel en steunt op het eenparig getuigenis van de kerkelijke auteurs met uitzondering van Facundus van Hermiane, die het, klaarblijkelijk bij vergissing, aan Athanasius toeschreef. Het was ons niet mogelijk den juisten opsteldatum aan te wijzen. Om dit bij enige benadering te doen en om tegelijkertijd vaag genoeg te blijven, kan misschien best het tweede kwartaal der vierde eeuw worden aangegeven.

Het tractaat is een philosophisch-theologische weerlegging van de Manichaeïsche dwaling die toen zeer veel bijval kende.

1. Vgl. A. BRINKMANN, *Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer*. (Sitzungsber. der Königl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin), 1894, blz. 487. — R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees*, blz. 6. — A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, blz. 148.

2. R. P. CASEY, (*Serapion of Thmuis against the Manichees*, inleiding, blz. 6-12) geeft een goede lijst van de stijlkenmerken en woordenschat van Serapion,

Serapions doel was niet een systematische en gedetailleerde weerlegging te schrijven van heel de Manichaeïsche leer. Tegenover het Manichaeïsch dualisme dat, logisch doorgevoerd, moest leiden tot de ontkenning van de menselijke verantwoordelijkheid, met al de gevolgen daaraan verbonden, bewijst Serapion dat de mens vrij is en verantwoordelijk voor zijn eigen daden. Op dit doel hebben we sterk den nadruk gelegd omdat daardoor het speciale karakter van het tractaat met zijn methode en argumenten verklaard wordt.

We meenden dat Casey Serapions werk enigszins ongunstig beoordeeld heeft, juist omdat hij het als een zuivere weerlegging beschouwde en het eigenlijk doel niet genoeg voor ogen heeft gehad. Daarom moest hij besluiten dat Serapions kennis van het Manichaeïsme zo gebrekkig was, hetgeen nochtans helemaal niet bewezen is.

Rekening houdend met dit nieuwe gezichtspunt kunnen we voor het tractaat van Serapion tegen de Manichaeën dezelfde hoge waardering blijven bewaren die de vroegere kerkelijke schrijvers er voor hadden.

## SUMMARIUM

*Serapionis episcopi Thmueos adversus Manichaeos tractatus, magna ex parte in similem tractatum Titi Bostreni erronee insertus, tandem in suam pristinam formam restitutus, a R. Casey critice editus est.*

*Operis authenticitas, tum traditione manuscripta tum illius aetatis auctorum testimoniis firmiter stabilita, in dubium vocari nulla ratione potest. Ad tempus vero quod ainet compositionis, annis circiter 325-350 tanquam terminos extremos indicatis, eius exacta determinatio neque ex ipsius operis contentu neque ex aliis circumstantiis erui potest.*

*Quamvis tractatus sit refutatio philosophico-theologica Manichaeismi, Serapion primarie refutationem tradere systematicam totius doctrinae manichaeisticae non intendit sed ante omnia evellere conatur Manichaeismi fundamentum, dualismum nempe eiusque praecipuas applicationes. Plane sibi conscius dualismum necessario in moralitatis ducere ruinam, omnibus quae sibi praesto sunt argumentis*

*libertatem humanam hominisque praestationem activitatis suae vindicat demonstrando bonas vel malas actiones non e principiis substantialibus sibi invicem oppositis provenire sed e libera voluntate hominis qui de iis rationem reddere debet. Eius ergo scopus potissimum ordinis est moralis. Hunc scopum magni momenti esse in efformando iudicio de tractatu, quippe qui explicat specialem eius indolem, structuram et argumenta, omnibus est perspicuum. Proindeque facile est intellectu cur in sua introductione ad criticam editionem, R. Casey, tractatum unice considerans ut meram refutationem, vero Serapionis scopo posthabito, sententiam profert sat severam. Eandem ob causam l. auctor Serapionem cognitionem nonnisi deficientem habere opinari cogitur, quod tamen nullo argumento probatur.*

*Hisce positis, auctorum ecclesiasticorum qui olim tractatum tam magni fecerunt existimationi etiamnunc assentire fas est.*

# Histoire positive du Canon romain

## Une épiclese à Rome?

PAR

Mgr C. CALLEWAERT †

(Bruges)

On sait combien nombreuses et divergentes sont les hypothèses péniblement élaborées en vue de relater l'histoire du canon de la messe romaine.

La méthode suivie de préférence par les critiques modernes est connue. Chacun dissèque la pièce comme il l'entend, pour la reconstruire ensuite à sa guise, d'après des indications ou des analogies tirées des liturgies soit orientales soit hispano-gallicanes.

La plupart de ces opérations repose sur la conviction que le canon romain *doit* avoir eu une vraie épiclese du Saint-Esprit, là même où on la trouve dans toutes — disons plutôt presque toutes — les autres liturgies.

*Note de la Rédaction.* — Nous sommes heureux de pouvoir publier ici une étude, dont l'importance n'échappera à personne. Bien que les résultats de certains travaux plus récents que l'auteur n'a pu connaître soient à même de compléter utilement ces pages, nous les livrons au public telles que l'éminent érudit les a rédigées, en y ajoutant seulement quelques notes au bas des pages. Nous croyons cependant

manquer à notre tâche en ne rappelant dès maintenant l'étude de Th. KLAUSER, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, dans les *Miscell. Mercati*, Rome, 1946, t. I, p. 467-482. Malgré quelques vues divergentes, les conclusions du savant recteur de l'université de Bonn viennent confirmer sur plus d'un point celles du liturgiste brugeois.

— Essayons tout d'abord de montrer l'extrême fragilité de de ce point de départ.

Il y a, dit-on, des témoignages qui attestent l'existence de cette épiclese dans la liturgie romaine. D'aucuns les trouvent décisifs<sup>1</sup>; ils nous viennent d'ailleurs de Rome et sont même d'un pape contemporain.

Dans son traité *De duabus naturis*, S. Gélase (492-496), au cours d'une comparaison qu'il établit entre l'eucharistie et l'incarnation, affirme que le pain et le vin sont changés en substance divine par l'opération du Saint-Esprit, « in hanc scilicet divinam transeunt *sancto Spiritu perficiente* substantiam<sup>2</sup>. »

Partisans et adversaires de l'épiclese romaine trouvent l'affirmation trop vague pour s'y arrêter. Mais le même pape mentionne dans une lettre à l'évêque Elpidius de Volterra, une invocation liturgique du Saint-Esprit pour opérer la consécration :

Sacrosancta religio quae catholicam tenet disciplinam tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire. Nam quomodo *ad divini mysterii consecrationem coelestis Spiritus invocatus adveniet*, si sacerdos, qui eum *adesse deprecatur*, criminosis plenus actionibus reprobetur<sup>3</sup>?

Ce texte semble en effet donner exactement le fond habituel de l'épiclese orientale : une invocation adressée à Dieu — d'ordinaire après la consécration — pour demander que le Saint-Esprit vienne consacrer et nous rendre salubre l'offrande eucharistique. S. Ambroise parle d'ailleurs dans le même sens : « Quomodo igitur Spiritus sanctus non omnia habet quae Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptismo nominatur et *in oblationibus invocatur*<sup>4</sup>? »

1. Voir e. a. A. FORTESCUE, *The Mass*, Londres, 1912, p. 406 ; S. SALAVILLE, *Épiclese eucharistique* dans *Dict. de théol. cath.*, V, col. 218 ; M. JUGIE, *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Rome, 1943, p. 31.

2. Édit. THIEL, t. I, p. 486 ;

cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, III, iv, 10. — P. L., XLII, 874 : « Non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei. »

3. THIEL, I, p. 542.

4. *De Spiritu sancto*, III, 16. — P. L., XVI, 837.

La liturgie romaine devait donc avoir son épiclèse, dit-on, tout comme la généralité des anaphores orientales.

Il semble bien en effet que la lettre à Elpidius fait allusion à la pratique liturgique, à une invocation liturgique du Saint-Esprit.

Il n'y a pas lieu de nous en étonner. Il y a effectivement beaucoup à glaner dans l'ancienne liturgie romaine. Dès le temps de S. Gélase elle renfermait des invocations priant explicitement Dieu d'envoyer son Esprit sanctificateur pour transsubstantier l'offrande et nous la rendre salubre. En voici deux que nous empruntons au sacramentaire léonien :

Munus populi tui, Domine, placatus intende, quo non altaribus tuis ignis alienus nec inrationabilium cruor effunditur animantium, sed *sancti Spiritus operante virtute* sacrificium iam nostri (*lege nostrum* <sup>1</sup>) Corpus et Sanguis est ipsius sacerdotis (FELTOE, p. 161).

Mitte Domine quaesumus *Spiritum sanctum* qui et haec munera praesentia nostra tuum nobis efficiat sacramentum et ad hoc percipiendum nostra corda purificet (FELTOE, p. 74).

Ces formules sont aussi explicites que possible <sup>2</sup>.

En voilà sans doute assez pour comprendre et justifier l'allusion assez discrète de Gélase à une invocation liturgique du « coelestis Spiritus ».

Ce que les formules liturgiques du canon romain contenaient implicitement, le pape l'exprime en termes plus explicites, conformément à la doctrine reçue et sans doute à l'opinion courante, telle qu'il la trouvait énoncée clairement dans plus d'une secrète contemporaine et telle que l'interprètera plus tard Florus de Lyon <sup>3</sup>.

1. Ou plutôt *nostris temporis*, cf. L. BROU, dans *Downside Review*, LXIV, 1946, p. 40.

2. Nous pourrions encore citer, dans la liturgie de Pentecôte du Léonien, deux secrètes dans le même sens ; mais elles sont moins explicites (FELTOE, p. 26, 9 et 27, 23). Dans notre missel, nous pouvons renvoyer aux belles

secrètes du vendredi dans l'octave de Pentecôte et de la messe *in ipsa die consecrationis altaris*, ainsi qu'à plusieurs oraisons de la dédicace d'une église. Mais ces textes ont chance de ne pas remonter au temps du pape Gélase.

3. *Expositio missae*, XLIV, 1, édit P. Duc, Belley, 1937, p. 122 ; cf. LIX, 1, p. 131.

« Un texte d'un caractère un peu vague peut être commenté dans un sens plus précis — dit à bon droit Dom Botte<sup>1</sup> —. Les textes de Gélase qui sont invoqués en faveur de l'existence d'une épiclese romaine ne semblent pas postuler de texte liturgique plus explicite que le *Quam oblationem*. »

\*  
\* \*

Cette hypothétique épiclese à l'oriental une fois écartée, l'histoire du canon romain peut se traiter d'après les règles ordinaires de la critique.

Le texte du canon — du moins pour la section centrale qui nous occupera ici — nous est exactement connu par deux recensions assez différents d'âge et de rédaction.

La plus jeune est celle de notre missel. Nous pouvons la contrôler jusque vers 700 et constater que, depuis lors, elle n'a guère changé. On trouvera les rares variantes dans l'ouvrage de Dom Botte précédemment cité.

Mais nous avons la chance de posséder une recension de la fin du iv<sup>e</sup> siècle dans le *De Sacramentis*, dont l'authenticité ambrosienne est désormais solidement établie<sup>2</sup>.

Notre texte se trouve dans le quatrième livre qui traite de la prière eucharistique à la messe. Il insiste surtout sur l'idée que le pain de l'Eucharistie n'est plus un « pain usuel » ; il est devenu « la chair du Christ » et il l'est devenu par la « consécration » ; celle-ci se fait par les paroles du Seigneur Jésus, qui ont la puissance de tirer du néant ce qui n'existe pas et, à plus forte raison, de transformer ce qui existe (IV, iv, 13-20).

En conclusion de sa démonstration, Ambroise continue : « Vis scire quia verbis coelestibus consecratur? Accipe quae

1. *Le canon de la messe romaine*, Louvain, 1935, p. 61.

2. Voir surtout, outre G. MORIN, *Pour l'authenticité du « De sacramentis »*, dans le *Jahrb. für Liturgiew*, VIII, 1928, p. 85-106, les études de H. FRANK dans *Theol. Quartalschrift*, CXXI, 1940,

p. 67-72, et de O. FALLER dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, LXIV, 1940, p. 1-14 ; 81-101. [On peut regarder comme définitive l'argumentation de Dom H. CONNOLLY, *The « De sacramentis » a work of St Ambrose*, Oxford, 1942.]

sunt verba. Dicit sacerdos : *Fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam...* ». Et il cite, en l'entrecoupant de quelques réflexions de circonstance, toute la partie centrale du canon (IV, v et vi).

La première question qui se pose est de savoir si ses citations sont authentiques et exactes.

Il nous semble qu'il faut répondre par l'affirmative. L'argumentation de l'orateur l'obligeait à une fidélité stricte dans la reproduction des « verba coelestia ». L'évêque s'en est parfaitement rendu compte : on l'entend à la façon dont il insiste pour amener ses citations :

Vis scire quia verbis coelestibus consecratur? accipe *quae sunt verba. Dicit sacerdos : Fac nobis, inquit, hanc oblationem...* Qui pridie ... Similiter ...

Vide illa omnia. *Illae verba evangelistae sunt usque ad Accipite sive corpus sive sanguinem. Inde verba sunt Christi : « Accipite et bibite ex hoc omnes ; hic est enim sanguis meus. Et vide singula...*

Deinde quantum sit sacramentum cognosce. *Vide quid dicat : Quotiescumque ... [I Cor., ix, 25-26]]. Et sacerdos dicit : Ergo memores...*

L'insistance que l'orateur apporte dans ses formules d'introduction et surtout la minutie qu'il met à distinguer, dans sa comparaison avec les textes de l'Écriture, les paroles du Christ et celles de l'évangéliste, n'auraient aucun sens s'il ne citait pas d'une manière absolument littérale les « verba coelestia » qui opèrent la consécration.

Mais — remarquons-le bien — Ambroise ne cite pas seulement les paroles consécatoires. Il donne, sous l'égide de ces mêmes formules d'introduction qui en garantissent la fidélité textuelle, toute la formule de la double consécration ; il la fait même précéder d'une prière qui ne contient aucune « parole céleste ». Et, après avoir achevé la citation, il la reprend phrase par phrase et la commente : « Vide singula... ». C'est donc bien toute la citation qu'il s'engage à donner textuellement.

C'est d'ailleurs, chez notre orateur, une question de méthode : donner la teneur textuelle des formules rituelles, pour les commenter ensuite. Ainsi fait-il encore p.ex. pour les for-



mules de l'*abrenuntiatio* (I, VI, 5) et de l'administration du baptême (II, VI, 20) et pour l'oraison que prononce l'évêque lors de l'onction du nouveau baptisé (II, VII, 24).

Le *De Sacramentis* nous offre donc, non pas une citation libre de notre canon, mais un *extrait textuel* de la prière eucharistique usitée par S. Ambroise à Milan <sup>1</sup>.

D'où venait ce canon milanais ?

En dépit de certaines analogies avec la liturgie syrienne du IV<sup>e</sup> siècle, il n'a pas l'air d'une anaphore orientale. Serait-ce peut-être une formule autochtone, née à Milan ? En tout cas, elle ressemble trop au canon romain, pour ne lui être pas apparentée. Ne serait-ce pas de ce côté qu'il convient d'orienter les recherches ?

\* \* \*

Le prédécesseur immédiat de S. Ambroise, l'évêque Auxence (355-374) était un oriental, comme la plupart, semble-t-il, de ceux qui avaient occupé le siège de Milan avant lui. Il était de Cappadoce. On peut donc conjecturer, avec la plupart des auteurs, que la liturgie suivie par les évêques de Milan jusqu'au temps de S. Ambroise, était grecque d'expression, orientale d'allure.

Or Auxence, nous le savons, était arien fervent. Il y a lieu de craindre que l'hérésie ait déteint sur la liturgie même eucharistique.

S. Ambroise, au contraire, s'était montré, dès le jour de son sacre, un adversaire déclaré de l'arianisme et un zélé protagoniste de l'orthodoxie. Il n'aura certainement pas manqué de purger au moins la liturgie de tout ce qui pouvait insinuer l'erreur. Mais nous ne savons jusqu'où alla sa réforme liturgique.

Il est peu probable pourtant qu'il ait composé lui-même son canon de messe. En effet, l'auteur du *De sacramentis* déclare à plusieurs reprises qu'il « désire suivre en tout l'Église romaine » (III, I, 5). Cela n'exclut évidemment pas quel-

1. Cf. G. MORIN, *Depuis quand de ce qu'il a remplacé, dans Rev. un canon fixe à Milan? Restes bénéd.*, LI, 1939, p. 101 ss.

ques divergences accidentelles. Mais imagine-t-on qu'Ambroise se soit exprimé ainsi sans réserve, s'il avait préféré, pour la formule la plus auguste de la liturgie, une composition personnelle à celle de la ville des papes? Imagine-t-on que S. Ambroise ait commenté comme il l'a fait, en insistant sur la portée dogmatique des termes et leur inattaquable autorité doctrinale, une formule qu'il aurait lui-même composée<sup>1</sup>? Non, le texte qu'il explique à ses néophytes est visiblement une formule intangible, émanant d'une autre autorité que celle de l'orateur lui-même.

Dira-t-on que l'autorité exceptionnelle de notre formule lui venait d'une longue tradition? Mais déjà le prédécesseur immédiat de S. Ambroise, l'arien oriental Auxence, ne l'employait certainement pas.

Le canon du *De sacramentis* ne peut tirer l'autorité que l'évêque de Milan lui assigne que de son origine romaine.

Mais il y a plus. Pendant les toutes premières années de l'épiscopat d'Ambroise, un auteur anonyme écrivit à Rome les *Quaestiones veteris et novi Testamenti* pseudo-augustinienues. Il y reproche à ses concitoyens d'appeler Melchisédech *summus sacerdos*, « sicut nostri in oblatione praesumunt », dit-il<sup>2</sup>. La liturgie de la messe avait donc, à Rome comme à Milan, sa formule invariable et intangible, en d'autres mots son canon fixe. Or, le passage incriminé par le pointilleux Anonyme, se trouve en toutes lettres dans le canon du *De sacramentis* (IV, vi, 27). N'est-ce pas un indice de plus, sinon une preuve irréfutable, que le canon du *De Sacramentis* est le canon de la ville des papes? N'est-ce pas une contre-épreuve de ce que nous savions déjà par le témoignage d'Ambroise lui-même, qu'il désirait suivre en tout les modèles romains (III, i, 5)? Pour remplacer l'anaphore grecque usitée par Auxence, le fonctionnaire romain devenu évêque n'aurait-il pas adopté la formule latine que son ami Damase venait d'introduire à Rome en remplacement du texte grec encore en usage du temps de Marius Victorin?

1. [C'est pourtant l'hypothèse qui a les préférences de M. Th. 268, KLAUSER, *art. cit.*, p. 481.] 2. *Qu.* 109, 21 — C.S.E.L., 50,

Nous pouvons donc admettre sans crainte de nous tromper que le texte du *De sacramentis* est une citation littérale de la plus ancienne rédaction du *canon romain*, dont le canon « gélasien » n'est qu'une simple révision, une seconde recension.

Nous tenons donc ici la plus ancienne, et sans doute la première recension du canon latin de Rome, « l'ancêtre » de notre canon actuel.

Les citations du *De sacramentis* ne donnent cependant pas le texte intégral du canon.

Il lui manque évidemment une finale, à moins que, relié par une formule de transition à l'oraison dominicale, la doxologie finale du *Pater* ne servit en même temps de conclusion à tout le canon :

... sed libera nos a malo. Quid sequitur? Audi, *quid dicat sacerdos* [Comp. les formules d'introduction, p. 99]: Per Dominum nostrum Iesum Christum, in quo tibi est, cum quo tibi est honor, laus, gloria, magnificentia, potestas, cum Spiritu sancto a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen (*De sacr.*, VI, v, 24).

Il est clair aussi que *Fac nobis* n'est pas la pièce initiale ; le *De sacramentis* nous indique d'ailleurs le contenu des prières qui précédaient immédiatement cette première citation :

Nam reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris (*ibid.*, IV, iv, 14).

Avant d'en arriver au *Fac nobis*, le prêtre a donc successivement : a) chanté une préface : « laudes Deo », - b) récité une prière « pro populo, pro regibus, pro ceteris ».

Mais ce dernier texte devait comporter sans doute aussi une formule d'oblation, car le démonstratif *Fac haec oblationem* insinue assez ouvertement que la formule précédente exprimait une offrande des dons déposés sur l'autel. Cette formule à la fois d'oblation et d'intercession correspond parfaitement à notre *Te igitur* actuel. Une formule analogue a dû faire partie, au temps de S. Ambroise, du canon romain.

Il suffira de grouper ces différents éléments pour reconstruire, dans la mesure du possible, le premier canon romain en langue latine. Nous le disposons en colonnes parallèles

avec la recension « gélasienne », substantiellement identique au canon romain actuel.

### De sacramentis

(édit. QUASTEN, p. 160 ss.)

« Laudes Deo deferuntur,

[*hanc oblationem*]

oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. »

Fac nobis oblationem

adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod

figura est corporis et sanguinis

Domini,

nostri Iesu Christi,

qui pridie quam pateretur

in sanctis manibus suis accepit panem,

respexit in coelum

ad te, sancte Pater omnipotens

aeterne Deus,

gratias agens benedixit,

fregit fractumque apostolis suis

et discipulis suis tradidit

dicens ;

### Sacramentaire gélasien

(édit. WILSON, p. 234 ss.)

V.D. et iustum est *etc.*

Te igitur, clementissime Pater, per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus et petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.

Inprimis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo papa nostro *Illo* et antistite nostro *Illo* episcopo.

Memento *etc.*

Communicantes *etc.*

Hanc igitur *etc.*

Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi, qui pridie quam pateretur accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit deditque discipulis suis, dicens :

Accipite et edite ex hoc  
omnes :

Hoc est enim corpus meum  
quod pro multis confringe-  
tur.

Similiter etiam calicem  
postquam coenatum est,  
pridie quam pateretur,  
accepit,

respexit in coelum ad te sancte  
Pater omnipotens aeterne  
Deus

gratias agens benedixit,  
apostolis suis et discipulis suis  
tradidit dicens :

Accipite et bibite ex eo omnes :  
Hic est enim sanguis meus.

(Quotiescumque hoc feceritis  
toties commemorationem mei fa-  
ciatis,

donec iterum veniam.)

Ergo memores

gloriosissimae eius passionis  
et ab inferis resurrectionis

et in coelum adscensionis

offerimus  
tibi

hanc immaculatam hostiam, ra-

Accipite et manducate ex hoc  
omnes :

Hoc est enim corpus meum.

Simili modo  
posteaquam coenatum est

accipiens et hunc praeclarum ca-  
licem in sanctas ac venera-  
biles manus tuas

item tibi gratias agens, benedixit  
deditque discipulis suis di-  
cens :

Accipite et bibite ex eo omnes :  
Hic est enim calix sanguinis  
mei, novi et aeterni testamenti,  
mysterium fidei, qui pro vobis  
et pro multis effundetur in re-  
missionem peccatorum.

Haec quotiescumque feceritis  
in mei memoriam facietis.

Unde et memores sumus, Do-  
mine, nos tui servi sed et plebs  
tua sancta, Christi filii tui Do-  
mini Dei nostri

tam beatae passionis  
necnon et ab inferis resurrectio-  
nis,

sed et in coelis gloriosae ascensio-  
nis

offerimus

praeclarae maiestati tuae  
de tuis donis ac datis

hostiam puram, hostiam sanc-

tionabilem hostiam, incruentam  
hostiam,  
hunc panem sanctum et calicem  
vitae aeternae,  
et petimus et precamur ut hanc  
oblationem suscipias

in sublimi altari tuo per manus  
angelorum tuorum,  
sicut suscipere dignatus es  
munera pueri tui iusti Abel  
et sacrificium patriarchae nos-  
tri Abrahæ  
et quod tibi obtulit summus sa-  
cerdos Melchisedech.

[in sublimi altari tuo  
per manus angelorum tuorum]

(*Pater noster ... sed libera nos  
a malo*)

per Dominum nostrum Iesum  
Christum,

in quo tibi est,

tam, hostiam immacula-  
tam,  
panem sanctum vitae aeternae  
et calicem salutis perpetuae.  
Supra quae propitio ac sereno  
vultu respicere digneris et ac-  
cepta habere,

sicuti accepta habere dignatus es  
munera pueri tui iusti Abel  
et sacrificium patriarchae nos-  
tri Abrahæ  
et quod tibi obtulit summus sa-  
cerdos Melchisedech,  
sanctum sacrificium, immacula-  
tam hostiam.

Supplices te rogamus, omni-  
potens Deus, iube haec perferri  
per manus angeli tui in sublime  
altare tuum in conspectu divinae  
maiestati tuae,

ut quotquot ex hac altaris par-  
ticipatione sacrosanctum filii tui  
corpus et sanguinem sumpseri-  
mus, omni benedictione coelesti  
et gratia replemur,

per Christum Dominum nostrum.

Amen.

Nobis quoque etc.

Per Christum Dominum nos-  
trum.

Per quem haec omnia, Domi-  
ne, semper bona creas, sanctifi-  
cas, vivificas, benedicis, et praes-  
tas nobis,  
per ipsum,

cum quo tibi est	et cum ipso, et in ipso est tibi, Deo Patri omnipotenti in unita- te Spiritus sancti
honor, laus, gloria, magnificentia, potestas	omnis honor et gloria,
cum Spiritu sancto	
a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum.	per omnia saecula saeculorum.
Amen.	Amen.

Le texte primitif a donc subi, en dehors de quelques additions plus importantes telles que le *Communicantes*, l'*Hanc igitur* et le *Nobis quoque peccatoribus*, dues à S. Léon<sup>1</sup>, un remaniement assez profond, spécialement d'ordre littéraire. Le sens n'en est pas altéré ; tout au plus, la finale du *Supplices* : « ut quotquot... » ajoute-t-elle une idée nouvelle au fond primitif.

\* \* \*

En ce qui concerne le style de notre canon actuel, M. J. Brinktrine<sup>2</sup>, après bien d'autres, attire l'attention sur une particularité bien caractéristique : l'accumulation de termes de valeur à peu près égale.

M. Brinktrine met toutes les pièces du canon actuel sur le même pied. Il semble ne pas avoir remarqué qu'il y a toutefois une notable distinction à faire entre l'ancien fond du canon et les cinq prières d'intercession qui y furent insérées par après.

Dans ces dernières il y a somme toute peu à glaner. Dans les deux *Memento* : « aeterno Deo vivo et vero », une réminiscence biblique (I *Thess.*, I, 9), et « locum refrigerii, lucis et pacis », trois termes qui expriment sous des figures traditionnelles des aspects divers du repos éternel des élus.

1. Cf. C. CALLEWAERT, S. Léon, le « *Communicantes* » et le « *Nobis quoque peccatoribus* », dans *Sacris Erudiri*, I, 1948, p. 123-161. [Maintes fois l'auteur a affirmé l'origine léonienne de la forme

primitive de l'*Hanc igitur* ; nous n'avons pu retrouver parmi ses notes les éléments de la démonstration.]

2. *Die hl. Messe*, 2<sup>e</sup> éd., Paderborn, 1934, p. 228 ss,

Dans les trois autres pièces dues à S. Léon, il n'y a rien à signaler, sauf peut-être « partem aliquam et societatem », où le dernier terme précise la signification un peu vague du premier.

La moisson est autrement plus abondante, tant pour le nombre que pour la synonymie des termes, dans le remaniement « gélasien » des prières anciennes :

[Rogamus et petimus  
 uti accepta habeas et benedicas  
 haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata  
 pacificare, custodire, adunare et regere <sup>1</sup>]  
 benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem accepta-  
 bilemque <sup>2</sup>  
 in sanctas ac venerabiles manus (*bis*)  
 de tuis donis ac datis  
 hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam <sup>3</sup>  
 propitio ac sereno vultu  
 respicere digneris et accepta habere  
 omni benedictioni coelesti et gratia  
 sanctificas, vivificas et benedixis  
 per Ipsum et cum Ipso et in Ipso

Il saute aux yeux que la synonymie des termes parallèles est ici beaucoup plus accentuée que dans le cas précédent. On cherche moins à préciser ou à développer une idée qu'à donner à une expression plus d'ampleur, ou peut-être plus de solennité, en multipliant les mots. Nous sommes en présence d'un vulgaire procédé littéraire qu'un écrivain comme S. Léon aurait évité, mais que S. Gélase p.ex. ne semble pas dédaigner.

Au point de vue littéraire, on peut encore remarquer que, dans un morceau relativement restreint, le reviseur ramène à plusieurs reprises les mêmes expressions :

*Supplices rogamus (Te igitur) - Supplices te rogamus* (anamnèse); *Accepta habere* dans *Te igitur* et deux fois dans

1. La partie correspondante faisant défaut dans le *De sacr.*, la part du reviseur ne peut être définie avec précision.

2. Le reviseur a ajouté *bene-*

*dictam*.

3. Cette incise se trouve déjà, mais avec quelques variantes, dans la recension primitive.



*Supra quae; praeclarum calicem - praeclarae maiestati; praeclarae maiestati tuae - divinae maiestati tuae.*

La répétition la plus marquante est celle de *Filius tuus*, qui revient au moins quatre fois; le reviseur ne semble connaître aucun autre qualificatif du Christ. Ceci pourrait même faire supposer chez lui une intention spéciale. Mais en considérant l'ensemble, ne faut-il pas y voir plutôt l'indice d'une certaine pauvreté de vocabulaire qu'on pourrait retrouver dans les lettres de Gélase? Si l'on considère attentivement l'ensemble des amplifications, on sera frappé de leur pauvreté en idées. Le reviseur n'a en somme enrichi le canon que d'une seule idée nouvelle, lorsqu'il exprime en terminant les fruits du sacrifice et de la communion : *ut quotquot ...*

Il a au contraire intercalé quantité d'additions ou de corrections qui semblent n'avoir d'autre but que de donner à la formule une tenue plus révérencielle ou une allure plus majestueuse :

<i>Texte primitif</i>	<i>Révision</i>
Fac	facere digneris
—	tu Deus ... quaesumus
Domini nostri I. C.	dilectissimi Filii tui Domini nostri I. C.
in sanctis manibus tuis	in sanctas ac venerabiles manus tuas
—	novi et aeterni testamenti mysterium fidei
Ergo memores	Unde et memores sumus Do- mine nos tui servi sed et plebs tua sancta
eius	Christi Filii tui Domini nostri
tibi	praeclarae maiestati tuae
suscipias	propitio ac sereno vultu re- spicere digneris et accep- cepta habere
suscipias	supplices te rogamus, omni- potens Deus, iube haec perferri,

Ne dirait-on pas que le pieux reviseur a jugé l'ancien canon trop fruste pour l'auguste fonction qu'il avait à remplir, ou encore qu'il manquait de respect envers la divine Majesté à laquelle il s'adressait ?

Quoi qu'il en soit, ces modifications de pure forme et dont le vocabulaire comporte exclusivement des termes bibliques ne révèlent guère un génie littéraire ni une forte personnalité. Sera-t-il jamais possible d'en identifier l'origine ? C'est assez peu probable. Certains détails — nous les avons notés en passant — rappellent assez bien S. Gélase, mais d'autres semblent incompatibles avec son style habituellement plus nerveux et plus raide. *Adhuc sub iudice lis est !*

\*  
\* \*

L'histoire ancienne du canon latin de Rome et la chronologie relative de ses divers éléments pourrait en quelque sorte se résumer comme suit.

Sous Damase fut rédigée à Rome une première recension, celle que cite S. Ambroise dans le quatrième livre du *De sacramentis*. Elle comportait une prière correspondante à notre préface, une formule d'intercession et d'oblation dans le genre de notre *Te igitur* actuel ; viennent ensuite les textes cités dans le *De sacramentis* : « Fac nobis hanc oblationem... » avec le récit de l'institution et l'anamnèse, que clôturaient le *Pater* et une doxologie solennelle.

L'auteur de cette première rédaction nous est inconnu ; pour l'identifier on ne peut faire état de parallèles textuels entre un auteur donné, Firmicus Maternus p.ex., et la recension « gélasienne » du canon ; seules les citations du *De sacramentis* peuvent entrer en ligne de compte.

S. Léon — nous l'avons montré ailleurs — y inséra les prières *Communicantes*, *Hanc igitur* et *Nobis quoque* ; l'on peut admettre aussi qu'il ajouta les paroles « sanctum sacrificium immaculatam hostiam » après *summus sacerdos Melchisedech*, ainsi que nous l'apprend le *Liber pontificalis*<sup>1</sup>.

Cette seconde recension, que l'on pourrait appeler léonienne,

1. Édit. DUCHESNE, I, 239.

fut révisée, entre S. Léon et une époque voisine de S. Grégoire, dans le sens d'une amplification parfois assez creuse. Ce réviseur ne peut être identifié avec certitude ; certains indices plaident cependant en faveur de Gélase I<sup>1</sup>.

1. Cf. V. L. KENNEDY, *The Rome*, 1938, p. 32-35 et 58.  
*Saints of the Canon of the Mass*,

### SUMMARIUM

*Post brevem refutationem illorum hypotheseos qui contendunt olim adfuisse in canone romano epiclesin stricte dictam, et diligentius perscrutatis fragmentis canonis, quae in suo libello « De sacramentis » refert S. Ambrosius, eorumque contextu, concludit cl. auctor :*

- a) *fragmenta allata literaliter assumpta fuisse ex canone missae ;*
- b) *hunc canonem, a S. Ambrosio adhibitum, minime ab eodem compositum fuisse, sed ab urbe Roma Mediolanum allatum.*

*Ex comparatione vero huius primae recensiois canonis missae romanae cum recensione quam inde a saec. septimo utimur omnes, lucide patet formulam primitivam duplici emendationi ac amplificationi subiecisse, primae a Leone Magno peractae, alteri vero, quae minus fausta dicenda videatur, a quodam auctore saec. quinti vel sexti, forte a Gelasio I, perpetratae.*

# Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au V<sup>e</sup> siècle

par

Dom B. BOTTE

(Louvain)

Le rite arménien ne jouit pas précisément de la faveur des liturgistes. Il apparaît comme un rite bâtard, mélange de byzantin, de syrien et de latin. Si l'on veut mesurer le degré d'indifférence où en sont arrivés les historiens, qu'on prenne le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. On trouvera à Arménien, un renvoi à Byzantin, à Byzantin un renvoi à Grecques (liturgies), et à ce dernier article, après une mention des traductions arméniennes de la liturgie de saint Jean Chrysostome, un renvoi à Caucase, où l'on trouve un court paragraphe consacré à l'Arménie. Aussi n'est-ce pas sans une certaine surprise qu'on voit l'extrême importance donnée à l'ancien calendrier arménien dans l'histoire de la piété mariale. Un lectionnaire arménien a été publié, il y a près d'un demi-siècle, par Conybeare, d'après deux manuscrits dont le plus ancien date du ix<sup>e</sup> siècle <sup>1</sup>. Une étude récente de dom B. Capelle a prouvé que ce document était purement hiérosolymitain et qu'il était le plus ancien témoin d'une

1. *Rituale Armenorum*, Oxford, 20, manuscrit de base (ix<sup>e</sup> s.), et 1905, p. 516-527. Les deux manuscrits sont Paris, B. Nat. arm. Oxford, Bodl. d. 2 (xiv<sup>e</sup> s.).

fête mariale au 15 août, puisque son témoignage nous ramène au milieu du v<sup>e</sup> siècle <sup>1</sup>.

Mais dès lors une question se posait : quelles relations ce lectionnaire a-t-il avec la liturgie arménienne ? Aucune, répondait le P. P. Peeters : « On le croirait arrangé pour une communauté arménienne incorporée à un monastère grec de Jérusalem ou de la vallée du Jourdain. A Mar Sabas, à Saint Euthyme et ailleurs, il y avait des colonies de moines arméniens qui chantaient l'office en leur langue <sup>2</sup>. » Cependant cette solution radicale se heurte à une grosse objection : ce lectionnaire a eu une large diffusion, et il semble bien avoir servi non seulement à Jérusalem, mais en Arménie même. Le second manuscrit dont s'est servi Conybeare est du xiv<sup>e</sup> siècle <sup>3</sup>. N. Adontz en a publié d'autres <sup>4</sup>. Grégoire Ascharouni, au vii<sup>e</sup> siècle, en a donné un commentaire <sup>5</sup>. On ne peut en faire un document purement palestinien. Dom Capelle le reconnaît : « Nous savons maintenant qu'il fut répandu assez largement et jusqu'en Arménie, où l'on s'en servit pour la liturgie <sup>6</sup>. » Cependant il y a une réserve : « S'il servit en Arménie, ce fut dans les cercles où l'on voulait garder dans leur pureté les rites reçus de la Ville sainte <sup>7</sup>. » Si je comprends bien la pensée de l'auteur, ce livre représenterait la liturgie de certains milieux fermés, par exemple de certains monastères, où l'on pratiquait une liturgie particulière.

L'examen des origines de la liturgie arménienne me semble indiquer une autre solution plus logique, qui nous permettra peut-être de fixer d'une manière plus précise encore la date du document et, par conséquent, celle de la fête du 15 août. Cette donnée elle-même n'est pas sans importance pour l'origine et le sens de la fête.

1. *La fête de la Vierge à Jérusalem au V<sup>e</sup> siècle*, dans *Le Muséon*, LVI, 1943, p. 1-33. *l'Orient chrétien*, XXVI, 1927-1928, p. 74-104, 225-278.

2. *Ibid.*, p. 14, n. 36.

3. Cf. p. 111, note 1.

4. *Les fêtes et les saints de l'Église d'Arménie*, dans *Revue de*

5. Cf. CONYBEARE, *o.c.*, p. 507-516.

6. *La fête de la Vierge*, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 11.

## I

La tradition arménienne attribue l'évangélisation de l'Arménie à Grégoire l'Illuminateur, et la liturgie commune porte actuellement son nom. Comme Grégoire était venu de Cappadoce et qu'il avait été sacré par l'évêque de Césarée, on est tout naturellement porté à croire que la liturgie arménienne vient de Césarée et qu'elle était identique, au début, à celle des Pères cappadociens. C'est l'opinion accréditée par un des plus anciens historiens de cette liturgie, l'oratorien Lebrun <sup>1</sup>. Mais la réalité est plus complexe que les simplifications de la légende. Tous les faits témoignent d'une double influence en Arménie : celle du grec et celle du syriaque. Quoi qu'il en soit de l'origine de la version arménienne de la Bible, dont nous parlerons plus loin, il est certain qu'elle a subi l'influence du syriaque. Le vocabulaire religieux et liturgique arménien est fait d'emprunts au grec et au syriaque. A côté du mot arménien *erêts* (ancien), pour désigner le prêtre, on trouve *kahanay*, qui est un emprunt au syriaque. Parmi les emprunts au grec, il y en a d'ailleurs qui sont probablement indirects. A côté d'*episkopos*, avec sa désinence grecque, on en trouve d'autres, comme *philon* (*φελόνιον*), sans désinence, de même que dans la transcription syriaque. Lazare de Pharbe (v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> siècle) nous dit qu'avant Sahak († 440), la liturgie se faisait en syriaque <sup>2</sup>. Ce n'est probablement vrai que d'une partie de l'Arménie. Agathange raconte que le roi Tiridate fit rassembler des enfants des différentes parties de l'Arménie et qu'il les partagea en deux groupes : les uns devaient apprendre le syriaque, les autres le grec, et il ajoute : « Ainsi tout à coup, ce peuple grossier, nomade et brutal, s'instruisant dans la doctrine des prophètes et des apôtres, connut et posséda l'évangile, et apprit les divines traditions <sup>3</sup>. » Le récit est légendaire, et de plus, ce passage manque dans la recension gréco-arabe récemment découverte par M. G. Garitte <sup>4</sup>. Mais

1. *Explication de la messe*, Paris, 1778, t. V, p. 42.

2. *Histoire d'Arménie*, 9, dans V. LANGLOIS, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, 1868, t. II,

Sacris Erudiri. — 8.

p. 265.

3. *Histoire du règne de Tiridate*, XII, 152, dans LANGLOIS, t. I, p. 179.

4. *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Rome, 1946,

la légende a aussi sa vérité, et celle-ci traduit bien l'impression faite par l'ensemble des documents : l'Arménie chrétienne était partagée entre l'influence grecque et l'influence syrienne.

Ce fait demande une explication historique. Pourquoi célébrait-on la liturgie et lisait-on la Bible en langue syriaque, dans une partie du moins de l'Arménie ? Ce n'était pas parce que cette langue présentait moins de difficulté que le grec. Cette dernière langue était, par son mécanisme, beaucoup plus proche de l'arménien, langue indo-européenne, que le syriaque, langue sémitique. Il n'y a qu'une explication possible : c'est que le christianisme avait pénétré aussi en Arménie par la frontière syrienne. Les Églises fondées par des prêtres syriens avaient gardé la langue syriaque, tandis que celles qui avaient été fondées par des Grecs venus de Cappadoce avaient gardé le grec.

Cette dualité de langues a des conséquences au point de vue liturgique. Ceux qui avaient évangélisé l'Arménie du côté de la Syrie n'y étaient pas venus seulement avec une Bible syriaque. Ils avaient aussi leurs livres ou du moins leurs traditions liturgiques. Il est invraisemblable qu'ils aient pris la peine de traduire en syriaque une liturgie qui leur serait venue de Cappadoce, alors qu'ils possédaient leurs traditions propres. Tout nous porte à croire qu'avant que l'arménien ne devînt langue littéraire, il n'y avait pas d'unité liturgique en Arménie. Le rite arménien, non seulement au point de vue linguistique, mais encore au point de vue liturgique, n'existait pas plus que la Bible arménienne. Et ceci nous invite à considérer l'œuvre de Sahak et de Mesrob sous un jour nouveau : celui de la création du rite arménien.

## II

L'œuvre biblique de Sahak et de Mesrob est bien connue. Si l'on fait la part de la légende dans l'histoire de l'invention de l'écriture par Mesrob, il y a là un fait historique incon-

p. 333-334. Pour la seconde partie, qui raconte le ministère de Grégoire, la recension arméno-grecque serait un remaniement de l'Agathange primitif.

testable. La critique a pu modifier l'opinion qu'on avait de la valeur des sources, mais elle a abouti à confirmer l'autorité du témoin principal, Korioun. Celui-ci est un contemporain et un collaborateur de Mesrob. Il faut distinguer cependant deux recensions de sa vie de Mesrob : une recension longue et une recension brève. Elles ne diffèrent d'ailleurs, pour ce qui nous intéresse, que sur un point secondaire. D'après la recension brève, Sahak traduisit la Bible du syriaque et envoya une mission à Édesse pour travailler à cette traduction, avant de l'envoyer à Constantinople pour traduire du grec. D'après la recension longue, il n'est pas question de traduction de la Bible d'après le syriaque, mais uniquement d'après le grec <sup>1</sup>. Les deux traditions sont d'accord sur l'envoi de la mission. La recension longue a l'appui de Lazare de Pharbe, la brève celui de Moïse de Khorène <sup>2</sup>. Mais ce dernier est un faussaire du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle, tandis que Lazare a vécu à la fin du V<sup>e</sup> et au début du VI<sup>e</sup> siècle, et son œuvre donne des détails qui semblent bien historiques <sup>3</sup>. La critique donne donc aujourd'hui la préférence au « grand Korioun » <sup>3</sup>. Voici le récit de la mission qui nous intéresse, d'après cette recension.

« Ils eurent de nouveau l'occasion d'envoyer deux frères parmi les disciples au pays des Syriens, en la ville d'Édesse, Joseph, dont nous avons fait déjà mention, et un second, Ez-nik, de la province d'Ararat, du village de Kolb, afin de traduire par écrit du syriaque en arménien les traditions des Pères de là-bas. Après que les traducteurs furent arrivés là où ils avaient été envoyés, qu'ils eurent rempli leur mission et envoyé (leurs traductions) à leurs vénérables pères, ils passèrent au pays des Grecs et y furent instruits et formés comme traducteurs de la langue grecque. Après qu'un certain temps fut passé, quelques frères s'en allèrent d'Arménie au pays des Grecs. Le nom du premier était Léondès, celui

1. Le texte de la recension longue a été publié à Venise en 1833 et 1894. Celui de la recension brève en 1854, également à Venise. Langlois, t. II, p. 9-16 donne une traduction de cette dernière recension.

2. *Histoire d'Arménie*, III, 69, dans LANGLOIS, t. II, p. 167.

3. Voir F. MACLER, *Le texte arménien de l'évangile d'après Matthieu et Marc*, Paris, 1919, p. xxvii-xxxiv.



du second Korioun. Lorsqu'ils furent arrivés, ils se joignirent à Eznik, comme au plus connu des disciples dans la ville de Constantin et accomplirent là d'un commun accord la tâche qu'exigeaient leurs besoins spirituels. Ensuite ils revinrent en Arménie avec des copies authentiques des Écritures divinement inspirées, avec beaucoup de traditions des Pères écrites avec l'assistance de la grâce et avec les décisions des conciles de Nicée et d'Éphèse, et ils présentèrent à leurs Pères le Testament écrit de la sainte Église <sup>1</sup>. »

La seule différence que présente le « petit Korioun », c'est que la mission à Édesse a pour but de traduire en arménien les saintes Écritures sur le syriaque <sup>2</sup>. Moïse de Khorène ajoute une troisième mission, à Alexandrie, dont il fit partie, mais c'est là pure légende <sup>3</sup>. À nous en tenir aux données authentiques, il n'y a qu'une double mission. Pouvons-nous préciser le but et la date de cette mission ?

Le but de la mission n'est pas seulement de pourvoir l'Arménie d'une Bible en langue nationale, mais de toute une littérature. Le petit Korioun, aussi bien que le grand, l'atteste pour la mission à Constantinople. Or, une littérature, dans le sens où l'entendait Sahak, c'était aussi une liturgie. Lazare de Pharbe le dit clairement : « Dès que Sahak, le saint patriarche, eut terminé cette œuvre considérable, on fonda aussitôt des écoles pour le peuple. Des copistes empressés se multiplièrent, les cérémonies religieuses acquirent un nouvel éclat, une foule d'hommes et de femmes se pressait dans les églises pendant les jours de fête du Sauveur, et des solennités des martyrs. Des hommes âgés et des enfants, ayant profité des biens spirituels et assisté aux saints mystères, retournaient pleins de joie dans leurs demeures, en psalmodiant et en chantant des hymnes en tous lieux, sur les places, dans les rues et dans les maisons <sup>4</sup>. » Que l'œuvre de Mesrob ait été aussi liturgique, il en est un témoignage traditionnel : le rituel arménien, porte le nom de Maschtots, qui est le nom donné à

1. Cf. S. WEBER, dans *Ausgewählte Schriften der Armenischen Kirchenväter*, t. I, Munich, 1927, p. 220-221.

2. Cf. LANGLOIS, t. II, p. 11.

3. *Histoire d'Arménie*, III, 62, dans LANGLOIS, t. II, p. 168-168.

4. *Histoire d'Arménie*, 13, dans LANGLOIS, t. II, p. 269.

Mesrob par Lazare de Pharbe. Nous avons donc la certitude que l'œuvre de Sahak s'est étendue à tout ce qui était nécessaire à la vie de l'Église d'Arménie, y compris la liturgie.

Quant à la mission d'Édesse, la version du grand Korioun est beaucoup plus plausible : il n'était pas besoin de courir à Édesse pour traduire la Bible syriaque qu'on trouvait en Arménie. C'est bien plutôt pour traduire les œuvres des Pères syriens que Joseph et Eznik furent envoyés là-bas. La date de la mission peut être fixée approximativement. Elle se prolongea jusqu'après le concile d'Éphèse, puisque les traducteurs en rapportent les canons. D'autre part Sahak et Mesrob moururent en 440 ou 441. Le début de la mission est plus difficile à fixer. D'après Korioun, le début de l'œuvre de Sahak se place sous le règne de Théodose (379-395). Comme Sahak ne devint patriarche qu'en 390, ce sera entre 390 et 395. Mais la mission ne fut envoyée qu'après que Sahak lui-même eut traduit certains livres. Le petit Korioun nous fournit un détail qui mérite de retenir l'attention : « Il (Mesrob) trouva le patriarche saint Sahak occupé, avec la grâce du Christ, à des traductions du syriaque, car on manquait de livres grecs, ceux du pays ayant été brûlés par Mérioujan, à l'époque du partage de l'Arménie, et les gouverneurs perses ne permettaient à aucun habitant de leurs domaines (conquis) d'apprendre la littérature grecque, mais seulement la langue syriaque <sup>1</sup>. » Ce passage manque dans la recension longue, et il est probablement emprunté à Moïse de Khorène <sup>2</sup>. Mais il évoque une situation historique réelle. En 428 l'Arménie fut annexée au royaume des Perses, et ceux-ci ne voulaient pas dans leurs possessions d'influence grecque. Ce n'est pas là un détail qu'un faussaire du <sup>vi</sup><sup>e</sup> ou <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle invente de toutes pièces. La création d'une littérature arménienne pouvait seule sauver, avec l'Église, la nation arménienne. Il est probable qu'il faut placer la mission de Joseph et d'Eznik entre 429 et 439. Nous ignorons la durée respective des séjours à Édesse et à Constantinople ; mais en les supposant sensiblement égaux, les traducteurs auraient quitté la Syrie au cours de 434.

1. *Biographie de Mesrob*, dans LANGLOIS, t. II, p. 11,

2. Cf. *Histoire d'Arménie*, III, 54, dans LANGLOIS, t. II, p. 163,

Rapprochons maintenant ces données que de celles nous fournit le lectionnaire arménien. Ce lectionnaire représente la liturgie de Jérusalem vers l'an 450. Il a été traduit en arménien et a servi de base à la liturgie arménienne. D'autre part, vers 434 Joseph et Eznik se trouvent à Édesse où ils traduisent les écrits des Pères de cette région. Leur mission est intimement liée à l'organisation de la liturgie arménienne par Sahak, qui est mort en 440. Comment échapper à la conclusion que ce lectionnaire a été traduit par Joseph et Eznik durant leur séjour à Édesse ? Car ce n'était probablement pas à Constantinople qu'on pouvait trouver le lectionnaire de Jérusalem. C'est à leur mission également qu'il faut probablement attribuer la traduction arménienne des catéchèses de saint Cyrille, qui remonte aussi à la même époque <sup>1</sup>. L'Église de Jérusalem était bilingue et il est possible que le lectionnaire ait été traduit en syriaque, comme d'ailleurs les Catéchèses de Cyrille.

Je sais bien qu'il y a eu des traducteurs arméniens après Joseph et Eznik, et qu'il y a eu des moines arméniens à Jérusalem. Mais si le lectionnaire avait été traduit après 450, il n'aurait pas servi de base à l'organisation de la liturgie arménienne qui s'est faite du temps de Sahak. Or c'est là un fait sur lequel il faut insister : c'est bien ce lectionnaire qui est l'ancêtre du calendrier arménien. On objectera que sous sa forme primitive il est purement palestinien, sans presque aucune fête proprement arménienne. Mais les exemplaires du Sacramentaire grégorien qu'on trouve en Gaule au ix<sup>e</sup> siècle ne sont-ils pas des livres purement romains, sans presque aucune influence gallicane ? Il est probable d'ailleurs qu'en Arménie, comme dans les autres Églises, les fêtes de saints ont été primitivement locales et ne devaient pas encombrer le calendrier.

Faut-il s'étonner que Sahak ait choisi le lectionnaire de Jérusalem ? Non, si l'on tient compte des circonstances. L'Arménie tendait déjà à devenir une Église autonome. Depuis la mort de Nersès le Grand, elle s'était soustraite pra-

1. Cf. W. J. SWAANS, *A propos tribuées à S. Cyrille de Jérusalem, des « Catéchèses mystagogiques » at-* dans *Le Muséon*, LV, 1942, p. 29.

tiquement à l'autorité de l'évêque de Césarée. La création d'une Bible et d'une liturgie en langue arménienne était aussi une libération de la tutelle que la Syrie avait exercée sur une partie au moins du pays. En adoptant le lectionnaire de Jérusalem, Sahak se rattachait aux souvenirs les plus vénérables de l'Église ancienne, sans s'inféoder à aucun patriarcat, car le siège de Jérusalem ne fut élevé que plus tard à cette dignité<sup>1</sup>. Il ne faut pas oublier d'ailleurs le prestige et l'influence de la liturgie de la Ville sainte sur toutes les autres liturgies.

Quant aux moines arméniens, qui ont existé de tout temps en Palestine, il n'est pas probable qu'ils aient célébré l'office dans leur langue vers 450, alors qu'on venait à peine d'introduire cet usage en Arménie même. Et plus tard, ils ne se sont certainement pas servis d'un calendrier périmé. Au ix<sup>e</sup> siècle — et *a fortiori* au xiv<sup>e</sup> — la liturgie de Jérusalem avait évolué, comme on peut le voir en comparant le lectionnaire syriaque palestinien<sup>2</sup> avec l'arménien. Les documents publiés par Adontz montrent que nous avons affaire à un recueil palestinien, mais qui s'est développé en Arménie même. On ne peut échapper à la conclusion que ce lectionnaire remonte à l'époque de Sahak et qu'il a été envoyé par Joseph et Eznik pour servir à la réforme ou plutôt à la création de la liturgie arménienne.

### III

Cette conclusion n'est pas sans importance pour les origines de la fête du 15 août. Le lectionnaire représente la liturgie de Jérusalem vers le milieu du v<sup>e</sup> siècle, comme l'a montré dom Capelle<sup>3</sup>. Mais nous pouvons préciser. La fête du 15 août, qui y est attestée, n'est pas antérieure à 422, car le Kathisma, où elle se célèbre, n'a été bâti que sous Juvénal (422-458). D'autre part, la mission de Joseph et d'Eznik

1. Cf. E. A. MADER, art. *Jerusalem*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. V, col. 323. 1915, p. 156-157.

2. Éd. A. S. LEWIS, dans *Studia Sinaitica*, 6, cf. A. RAHLFS,

3. *La fête de la Vierge*, p. 9-14.

nous fixe un *terminus ad quem* vers 434. La fête a donc été instituée entre 422 et 434.

Mais quel en est le sens? Dom Capelle a défini très justement le caractère de la fête, tel qu'il se dégage des lectures : « Manifestement, ces chants et ces lectures ne se rapportent pas à une circonstance déterminée de la vie de la Vierge. Ils exaltent sa maternité divine. Louange presque abstraite qui convient au titre de la fête : Jour de Marie la Théotocos, dit le lectionnaire, comme, pour le 19 janvier, jour de l'empereur Théodose <sup>1</sup>. » Placée à cette date, cette fête de la Théotocos ne prend-elle pas un relief tout particulier? C'est le moment le plus aigu de la crise nestorienne. Instituer une fête sous le titre de la Théotocos, c'était prendre ouvertement et violemment parti contre Nestorius. Or on sait que, dans le patriarcat d'Antioche, la faveur n'allait pas spécialement aux partisans de Cyrille. Le patriarche Jean s'était montré assez louvoyant, avant de prendre nettement le parti de Nestorius. Théodoret avait pris le même parti. Une fête sous le vocable de la *μήτηρ Θεοῦ* n'aurait effrayé personne. Nestorius aurait même accepté *θεοδόχος*. Mais *θεοτόκος* était une prise de position très nette. Est-il probable que Juvénal, dépendant encore du patriarcat d'Antioche, ait pris alors une telle initiative, surtout dans une Église telle que Jérusalem, où on accourrait de toute part? Il ne me semble pas. Mais immédiatement après le concile d'Éphèse, il en est tout autrement. Juvénal s'est déclaré partisan de saint Cyrille et l'a soutenu. La victoire est assurée à l'orthodoxie, et célébrer une fête en l'honneur de la Théotocos, c'est désormais exprimer dans le culte la foi de l'Église. Attestée dès 434, à une date aussi rapprochée du concile, la fête ne peut pas être seulement une conséquence lointaine, mais l'écho direct de la décision de 431.

On se demandera cependant pourquoi on a choisi la date du 15 août. Ici, je l'avoue, on en est réduit aux conjectures. L'histoire du concile tient entre deux dates : le 11 août 430, date des lettres papales de convocation, et le 31 juillet 431, date de la session de clôture <sup>2</sup>. Il ne semble pas matériellement

1. *Ibid.*, p. 24.

voir M. JUGIE, art. *Éphèse*, dans

2. Pour l'histoire du concile, *Dictionnaire de théologie catholique*.

possible que Juvénal soit rentré à Jérusalem pour le 15 août et qu'il ait célébré son retour par une solennité en l'honneur de la Théotocos. D'ailleurs, il est possible que les évêques ne soient partis que plus tard. Ils devaient attendre, pour regagner leur pays, l'autorisation de l'empereur demandée le 11 juillet, et rien ne prouve que cette autorisation leur soit parvenue dès la séance de clôture. D'ailleurs il fallait attendre une occasion, car le voyage par mer était plus facile, pour regagner la Palestine, que le voyage par terre, et il n'y avait pas de services réguliers comme de nos jours. Mais rien ne nous prouve que la fête ait été instituée à Jérusalem même. Nous n'avons en fait aucun document contemporain que nous puissions comparer avec le lectionnaire arménien. Il n'est pas impossible que les Pères du concile, attendant à Éphèse le bon plaisir de l'empereur ou l'occasion de s'embarquer, aient célébré à Éphèse même une solennité en l'honneur de la Théotocos, et que Juvénal, de retour à Jérusalem, ait introduit cette fête dans le calendrier de la Ville sainte. Ce n'est qu'une hypothèse, faute de mieux, et j'en sens toute la fragilité. Mais un fait me semble certain : la fête du 15 août est bien une réponse à la définition d'Éphèse.

On a songé, il est vrai, à la dédicace du Kathisma. Mais dom Capelle a montré que cette dédicace se célébrait au mois de décembre <sup>1</sup>. D'ailleurs, même si la date avait été suggérée par cette dédicace, le sens de la fête ne changerait pas. Une fête de la Théotocos, entre 431 et 434, ne peut être autre chose que l'écho du concile dans la liturgie.

Je me résume, pour les gens pressés ou ceux qui n'auraient pas eu la patience de suivre mes déductions. Le lectionnaire arménien, qui a servi à la création de la liturgie arménienne, remonte au <sup>ve</sup> siècle, et il a été copié et traduit par Joseph et Eznik, envoyés à Édesse par Sahak. Cela me semble être moralement certain. Il représente dès lors l'état de la liturgie hiérosolymitaine non pas seulement vers 450, mais vers

que, t. V, col. 139-147, et G. BAR-DY, dans A. FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. IV, Paris, 1937, p. 177-186. Les actes latins donnent comme date de la dernière session le 31 août, mais la plupart des historiens croient pouvoir corriger le texte et avancer la date d'un mois.

1. *La fête de la Vierge*, p. 30-32,

434. A cette date, la fête de la Théotocos, qui y est attestée, apparaît bien comme un écho direct du concile, et elle exalte la maternité divine, comme en font foi les lectures choisies. Ce ne peut être une pure coïncidence. Quant au choix du jour, le 15 août, nous en sommes réduits aux conjectures. Mais les dates extrêmes du concile, 11 août 430-31 juillet 431, expliquent peut-être le choix du mois, sinon celui du jour. Quant à l'institution de la fête à Éphèse même, ce n'est qu'une hypothèse commode à laquelle je n'attache qu'une importance relative. D'autres pourront en faire qui soient plus probables, et je m'en réjouis. L'essentiel, c'est que la fête peut être rattachée très intimement à un fait capital de l'histoire de l'Église et qu'elle prend un relief qu'elle n'avait pas jusqu'ici.

J'ajoute que je ne me fais pas d'illusion sur l'accueil qui sera fait à cette courte étude. Il est probable qu'elle sera âprement discutée. Je m'en réjouis, pourvu qu'un peu de lumière jaillisse du débat.

## SUMMARIUM

*Antiquum Armenorum lectionarium, quod festum Mariae sub titulo Matris Dei die 15 augusti celebrandum indicit, ex Hierosolymitano exemplari circa annum 434 translatum esse videtur. Ex hoc concluditur Hierosolymitanam ecclesiam iam tunc temporis hunc diem sollemnem habuisse, et iure conicitur tale festum occasione et influxu Ephesinae synodi anni 430, quae divinam Mariae maternitatem praedicavit. institutum esse.*

# Étude historique sur les Oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine

PAR

Dom L. BROU  
(Quarr Abbey)

De l'avis de tous, les oraisons romaines des dimanches après la Pentecôte, les collectes surtout, sont remarquables par la profondeur de l'inspiration autant que par la beauté de l'expression. « Il n'est guère de textes plus vénérables, où la doctrine chrétienne soit mieux exprimée sous ses aspects les plus divers »<sup>1</sup>. C'est à en détailler les richesses que les commentateurs du Missel consacrent leurs efforts, dimanche après dimanche : méthode qui a ses avantages, sa nécessité même, mais paraît quelque peu fragmentaire.

Nous voudrions, dans une *étude d'ensemble* de toutes les oraisons de ces dimanches, considérer ces prières dès leur point de départ littéraire, les suivre attentivement dans leurs transmissions successives à travers les sacramentaires romains et les autres documents qui ont titre à figurer parmi les ancêtres du missel actuel, pour enfin donner un commentaire de celles que la liturgie contemporaine nous a conservées<sup>2</sup>.

1. PIERRE DE PUNIET, O.S.B., forme d'articles, dans la revue  
*Le sacramentaire romain de Gellone*, Rome, s. d. (1940), p. 58. *Ephemerides Liturgicae*, de 1934  
à 1938.  
Cet ouvrage a d'abord paru, sous 2. Les difficultés actuelles ne



A cet effet, nous avons d'abord dressé les tableaux comparatifs de tous nos documents ; à eux seuls, ces tableaux permettent de se rendre compte rapidement de l'ancienneté d'une oraison donnée, de sa provenance, de ses vicissitudes à travers les siècles jusqu'au missel actuel.

Grâce aux explications qui suivent les tableaux, nous espérons que le lecteur pourra acquérir une connaissance plus complète, plus facile aussi, de ces oraisons et, par là, mieux goûter les beautés toujours nouvelles de ces textes vénérables.

### I. — Les tableaux comparatifs des divers documents.

L'idée de disposer les données des sacramentaires sur colonnes parallèles est aussi simple qu'utile : elle a été largement mise en œuvre par le regretté Dom Pierre de Puniet pour ce qui concerne les sacramentaires gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle <sup>1</sup>. Reprenant, dans ses grandes lignes, le même procédé, nous l'appliquons à la série des dimanches après la Pentecôte, mais en faisant entrer en ligne de compte tous les témoins du rit romain.

Nos tableaux sont divisés en autant de colonnes qu'il y a de documents analysés, soit neuf. En lisant chaque colonne dans le sens *vertical*, on voit se dérouler la série des dimanches d'un même document <sup>2</sup> ; en lisant selon le sens *horizontal*, on se rend compte des vicissitudes subies par une oraison donnée ; enfin, à l'intérieur d'un groupe de lignes limité par deux traits horizontaux occupant toute la largeur du tableau, on a une messe dominicale entière que l'on peut suivre, de document en document, jusqu'au missel romain.

Chaque messe est précédée du titre ou de la rubrique qu'elle a respectivement dans chaque document. L'incipit d'une oraison est écrit la première fois qu'elle se rencontre dans une messe *dominicale* d'un document donné, puis répété dans la colonne assignée au missel romain. Si l'oraison figure aussi

permettant pas la publication de notre travail en un seul tout, la première partie (partie historique) est publiée ici, dans ce tome II de *Sacr. Erud.* ; la seconde partie (commentaire liturgique) sera publiée incessamment par

les soins de l'*Apostolat liturgique* de l'abbaye de Saint-André-lez-Bruges.

1. Dans l'ouvrage cité.

2. Sauf pour le Léonien qui possède un groupement de formules très spécial.

dans un ou plusieurs sacramentaires antérieurs, mais à l'état isolé, ou n'appartenant pas à une messe dominicale du temps après la Pentecôte, nous signalons le fait en indiquant, dans la colonne réservée à ce sacramentaire (côté droit de la colonne) la page où on la trouve dans l'édition employée<sup>1</sup>. A l'*incipit* de l'oraison, nous joignons — après quelques points de suspension — le *desinit*, seul moyen de distinguer les multiples prières ayant un commencement identique, surtout si l'on ne dispose que d'un espace mesuré. L'oraison ainsi décrite reçoit un numéro d'ordre (grands chiffres) ; chaque fois que la même oraison reparaît dans les autres documents, elle est alors simplement représentée par son numéro d'ordre.

Dans les colonnes consacrées aux gélasiens et aux grégoriens, le lecteur trouvera encore, après l'oraison, un autre chiffre (en caractère plus petit) pouvant aller de 1 à 6 : ce procédé, emprunté également au travail du P. de Puniet et modifié quelque peu, sert à distinguer rapidement la structure ordinaire d'une messe gélasienne d'avec celle d'une messe grégorienne ; celle-ci, en effet, ne comprend généralement que trois pièces, celle-là ordinairement six (deux collectes, une secrète, une préface, une postcommunion et une oraison *Super populum*). Le même chiffre désigne toujours le même genre de pièce, dans toutes les messes :

- 1 et 2 sont toujours employés pour les deux collectes ;
- 3 désigne constamment la secrète ;
- 4 désigne la préface, quand elle existe ;
- 5 signifie la postcommunion ;
- 6 l'oraison *Super populum*, quand il y a lieu.

La présence des deux premiers chiffres, 1 et 2, signale les messes à forme gélasienne ; au contraire, le graphique 1, 3, 5 trahit la forme grégorienne : une seule collecte, une secrète et une postcommunion. Dans certains cas, cependant, les formes grégoriennes se lit sous le graphique 2, 3, 5, lorsque les sacramentaires grégoriens choisissent, comme unique collecte, la *seconde* collecte présentée par le Gélisien *Vat. Regin.* 316, pour une messe donnée (le cas se rencontre aux oraisons n<sup>os</sup> 98,

1. S'il ne s'agit que d'une simple similitude d'*incipit*, le chiffre de la page est alors précédé de *cf.*, et le tout mis entre parenthèses.

105, 151 ; de même aux oraisons nos 132, 138, pour le sacramentaire de Padoue). Nous conservons le même graphique dans les colonnes des grégoriens, lorsque l'unique collecte de ces sacramentaires a été choisie, comme *seconde* collecte, par les « gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle » (le cas se produit seulement aux oraisons nos 165 et 178). Cela ne veut aucunement dire que la disposition présentée par les gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle soit antérieure à celle des grégoriens : il s'agit simplement de constater le genre d'emploi que ces gélasiens ont fait de telle oraison existant déjà dans les grégoriens.

S'il y a plusieurs collectes, plusieurs secrètes, etc., les mêmes chiffres paraissent *avec exposants* : 1<sup>1</sup>, 2<sup>1</sup>, 3<sup>1</sup>, 3<sup>2</sup>, etc.

**Pratiquement**, le lecteur utilisera le tableau de façon très simple : ce sera, le plus souvent, dans le but d'étudier telle ou telle oraison du missel romain, prenons par exemple la collecte du XIII<sup>e</sup> dimanche : il lui suffira de chercher, dans la colonne réservée au missel romain — la dernière colonne — la case consacrée au XIII<sup>e</sup> dimanche. Une fois le doigt posé sur le chiffre XIII de cette colonne, le lecteur rencontrera l'incipit cherché *O. S. D. da nobis fidei...* n° 90 : il n'aura, dès lors, qu'à parcourir la ligne horizontale, *de droite à gauche*, pour constater que l'oraison en question figurait dans le Missel du Latran du XI<sup>e</sup> siècle, comme dans le Supplément d'Alcuin au XIV<sup>e</sup> dimanche, et qu'Alcuin l'avait empruntée aux « gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle » (XV<sup>e</sup> dimanche), lesquels l'avaient reçue des grégoriens (Padoue, III<sup>e</sup> dimanche après la Saint-Laurent), et ces derniers avaient choisi la première collecte de la IX<sup>e</sup> messe dominicale du gélasien primitif, collecte qui se trouvait déjà dans le Léonien, p. 76.

Les quelques sigles employés dans ces tableaux n'ont guère besoin d'explication. Disons seulement que la lettre grecque λ (= lacune), dans la colonne des gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle, tient la place de certaines oraisons *Super populum* qui font défaut à plusieurs messes de ces documents, même du *Gellonensis*.

#### ÉDITIONS EMPLOYÉES.

Léonien : CHARLES LETT FELTOE, *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge, 1896.

Gélasien (*Vat. Regin.* 316) : H. A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894.

- Fragments du Mont-Cassin : A. WILMART, O.S.B., *Un missel grégorien ancien*, dans *Revue Bénéd.*, XXVI (1909), 281-300.
- Hadrianum : H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, London, 1915 (*Henry Bradshaw Society*, vol. XLIX), jusqu'à la page 143. HANS LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur exemplar*, Münster in Westf., 1921.
- Paduanum : KUNIBERT MOHLBERG, O.S.B., *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Cod. Pad. D 47, fol. 11<sup>r</sup>-100<sup>r</sup>), Münster in Westf., 1927 (*Liturgiegeschichtliche Quellen*, Heft 11-12).
- Gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle : P. DE PUNIET, O.S.B., *Le sacramentaire romain de Gellone*, pp. 1-104, suivi de : *Tableaux comparatifs du sacramentaire de Gellone et des autres témoins du même rit*, pp. 1\*-333\*, le tout formant un volume de la Bibliothèque des *Ephemerides Liturgicae*, Rome, s. d. (1940).
- P. CAGIN, O.S.B., *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, publié sous les auspices de la Société Historique et Archéologique de la Charente, Angoulême, s. d. (1918).
- KUNIBERT MOHLBERG, O.S.B., *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (cod. Sangall. 348), Münster in Westf., 1918 (*Liturgiegesch. Quellen* Heft 1-2).
- Supplément d'Alcuin : H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, London, 1915 (*Henry Bradshaw Society*, vol. XLIX), à partir de la page 145 (les dimanches après la Pentecôte occupent les pages 168-177).
- Missel du Latran : E. AZEVEDO, S. J., *Vetus missale romanum monasticum Lateranense*, Rome, 1752.
- Missel romain de 1474 (ed. princeps), R. LIPPE, *Missale romanum, Mediolani*, 1474, Vol. I (texte) 1899 ; Vol. II (collations) 1907 (*Henry Bradshaw Society*, volumes XVII et XXXIII).
- Missel de Saint Pie V (1570) : *Missale romanum, ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, Pii V Pont. Max. iussu editum*. Venetiis, apud Joannem Variscum et Heredes Bartholomei Faletti et Socios, anno Domini MDLXX.

## TABLEAUX DES FORMULAIRES DOMINICAUX

LÉO- NIEN	GÉLASIEN <i>Vat. Reg. 316</i> vers 740	Autres emplois d'oraison	G R É du Mont-Cassin (frag.) (*) vers 700	G O R I d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
	DOM. PENTEC. <i>Semaine des Quatre-Temps de Pentecôte</i>		DOM. PENTEC.	DOM. PENTEC. <i>Semaine des Quatre-Temps de Pentecôte</i>	
p. 71	p. 129. ORATIONES ET PRECES IN DOM. OCTA- VORUM PENTEC. 1 Timentium Domine... illuminat. 1	p. 282		p. 81. DIE DOMI- NICO VACAT.	
p. 32	2 Sensibus nos- tris... gu- bernamur. 2				
p. 79	3 O. et M. Deus... introire. 2 <sup>1</sup>				
p. 64	4 Remotis obum- brationib... praemium. 3				
	5 VD. Qui cum Unigenito... aequalitas. 4				
	6 Laetificet nos qs ... exer- ceat. 5			8 Deprecationem nostram... au- xilium. 1	81 125
p. 111 144	7 Ecclesia tua Dne... dono- rum. 6			9 Munera Dne oblata... fiant. 3	
				10 Haec nos com- munio... con- sortes. 5	

(\*) Voir note additionnelle, p. 173.

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
DOM. PENTEC. <i>Semaine des Quatre-Temps de Pentecôte</i>	DOM. PENTEC.	[DOM. PENT.]	DOM. PENT.	DOM. PENTEC. <i>Semaine des Quatre-Temps de Pentecôte.</i>
39. DIE DOMI- NICO VACAT	DOM. OCTAVA PENT.			
	1 1			
	3 2			
	4 3			
	5 4			
	6 5			
	7 6			
8 1				
9 3				
10 5				

LÉO- NIEN	GÉLASIEN		G R É G O R I		
	<i>Vat. Regin.</i> 316 vers 740	Autres emplois d'oraison	Mont-Cassin (frag.) vers 700	d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
	p. 106. Dom. VI POST CLAUSUM PASCHAE.				
	11 Deus in te spe- rantium... placeamus.1				
	12 Deus spei, luminis... collaudare.2				
p. 12	13 Hostias nos- tras Dne... subsidiū. 3				
p. 168					
p. 69	15 VD. Qui ec- clesiae ... exsequendi.4				
p. 78	16 Tantīs Dne repleti... cessemus. 5				
p. 137	17 Fideles tuos Dne... gra- tulari. 6	p. 21			
	p. 109. Dom. POST ASCENSA DNI				
	18 Sancti nomi- nis tui... in- stituis. 1				
	19 Deus qui te rectis... di- gneris. 2				
cf. p. 65	20 Oblatio [nos] Dne, tuo... actionem. 3	p. 105 p. 229			

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplément d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
EBDOM. II POST PENT.	EBDOM. II POST PENT.	DOM. I POST PENT.	DOM. I POST PENT.	DOM. I POST PENT.
11 1	11 1	11	11	Deus in te 11 1 sperant.
	12 2			
	13 3	13	13	Hostias nos- 13 3 tras
14 Ecclesiae tuae Dne... mysterium. 3 <sup>1</sup>	15 4			VD. Qui cum 5 4 Unigen.
16 5	16 5	16	16	Tantis Dne 16 5 repleti
EBDOM. III POST PENT.	EBDOM. III POST PENT.	DOM. II POST PENT.	DOM. II POST PENT.	DOM. II POST PENT.
	18 1	18	18	Sancti no- 18 1 minis
19 1	19 2			
20 3	20 3	20	20	Oblatio 20 3 nos Dne



LÉO- NIEN	GÉLASIEN		G R É G O R I		
	<i>Vat. Regin. 316</i> vers 740	Autres emplois d'oraison	Mont-Cassin (frag.) vers 700	d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
	<b>21</b> VD. Cuius hoc mirifi... instituit. 4 <b>22</b> Sumptis mu- neribus... affectus. 5 <b>23</b> Benedic Dne familiam... mereantur. 6	 p. 216  p. 240  			
		p. 240			

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
22 5	21 4  22 5  24 Da qs Dne sanitatem... defendi. 6 <i>Semaine des Quatre-Temps de juin.</i>	22   <i>Semaine Q.-T. de juin.</i>	22   <i>Semaine Q.-T. de juin.</i>	Sumptis 22 5 munerib.
EBDOM. IV POST PENT. Depre- = 8 cationem 25 Tempora nos- tra... auxi- lium. 2 Munera = 9 Dne 26 VD. Ille quippe... moerorem. 4 Haec = 10 nos com. 27 Plebis tuae qs... prae- sidiis. 6	EBDOM. IV POST PENT. Depre- = 8 cationem 25 Tempora nos- tra... auxi- lium. 2 Munera = 9 Dne 26 VD. Ille quippe... moerorem. 4 Haec = 10 nos com. 27 Plebis tuae qs... prae- sidiis. 6	DOM. III  = 8  = 9  = 10	DOM. III  = 8  = 9  = 10	
EBDOM. IV POST PENT. 28 Protector in te... aeterna. 1	EBDOM. V POST PENT. 28 1  29 Propitiare Dne... cu- mulentur. 2	DOM. IV  28	DOM. IV  28	DOM. III POST PENT. Protector 28 1 in te

LÉO- NIEN	GÉLASIEN	Autres emplois d'oraison	G R Mont-Cassin (frag.) vers 700	É G O R I d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
	<i>Vat. Regin.</i> 316 vers 740				
		p. 230 p. 256  p. 240			
p. 80		p. 251   p. 237			p. 132 p. 169  p. 132   p. 132
	p.224. PER DO- MINICIS DIEBUS I. ( <i>sic</i> ) 40 Deus qui di- ligentibus... consequamur. 1 41 Deus qui in sanctis... ser- viamus. 2				

E N S de Padoue, D. 47 milieu du ix <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
<b>30</b> Respice Dne munera... concede. 3  <b>32</b> (=103) Sancta tua nos... expiatos. 5	<b>30</b>  <b>31</b> VD. Maies- tatem... indignis. 4 <b>32</b>  <b>33</b> Propitiare populo... consistat. 6	<b>30</b>    <b>32</b>	<b>30</b>    <b>32</b>	Respice <b>30</b> 3 Dne   Sancta <b>32</b> 5 tua
EBDOM. V POST PENT. <b>34</b> Da nobis Dne qs... lactetur. 1  <b>36</b> Oblationibus qs Dne... voluntates. 3  <b>38</b> Mysteria nos Dne... tuean- tur. 5	EBDOM. VI POST PENT. <b>34</b> 1  <b>35</b> Exaudi nos Deus... fa- mulemur. 2 <b>36</b> 3  <b>37</b> VD. Maies- tatem... profutura. 4 <b>38</b> 5  <b>39</b> Concede qs... per- cipiat. 6	DOM. V  <b>34</b>   <b>36</b>   <b>38</b>	DOM. V  <b>34</b>   <b>36</b>   <b>38</b>	DOM. IV POST PENT. Da nobis <b>34</b> 1 Dne qs   Oblationi- <b>36</b> 3 bus   Mysteria <b>38</b> 5 nos
EBDOM. I POST NAT. APOST.  <b>40</b> 1	EBDOM. VII POST PENT.  <b>40</b> 1  <b>41</b> 2	DOM. VI  <b>40</b>	DOM. VI  <b>40</b>	DOM. V POST PENT.  Deus qui <b>40</b> 1 diligent.

LÉO- NIEN	GÉLASIEN		G R É G O R I		
	<i>Vat. Regin. 316</i> vers 740	Autres emplois d'oraison	Mont Cassin (frag.) vers 700	d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
	42 Propit. Dne suppl... ad salutem. 3				
	44 Quos caelesti Dne... insi- diis. 5	p. 241			
p. 131	p. 225. II. ITEM ALIA MISSA 46 Deus uirtu- tum... custo- dias. 1 47 Da nobis Dne os... suma- mus. 2 48 Propit. Dne suppl.... con- sequamur. 3	p. 313			
p. 81	50 Repleti su- mus... au- xilio. 5				p. 132
	p.225. III. ITEM ALIA MISSA 52 Deus cuius provid... concedas. 1 53 Custodi nos Dne... prae- cepisti. 2				

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplément d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
42 3	42 3	42	42	Propitiare 42 3
44 5	43 VD. Verum aeternum... solvatur. 4 44 5	44	44	Quos cae- 44 5 lesti
DOM. I POST OCTAV. APOST 46 1	EBDOM. VIII POST PENT. 46 1	DOM. VII 46	DOM. VII 46	DOM. VI POST PENT. Deus virtu- 46 1 tum
48 3	47 2 48 3	48	48	Propitiare 48 Dne
50 5	49 VD. Tibi vovere... sempiterno. 4 50 5	50	50	Repleti su- 50 5 mus...
DOM. II POST OCTAV. APOST 52 1	51 Guberna Dne... ae- ternae. 6 52 1	DOM. VIII 52	DOM. VIII 52	DOM. VII POST PENT. Deus cujus 52 1 Prov.
	53 2			

LÉO- NIEN	GÉLASIEN <i>Vat. Regin. 316</i> vers 740	Autres emplois d'oraison	G R Mont-Cassin (frag.) vers 700	É G O R I d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
p. 56	54 Deus qui le- galium... salutem. 3				
	57 Quotidiani Dne... aug- mentum. 5	p. (237) 244  p. 241			
p. 131	p.226. IV. ITEM ALIA MISSA 60 Largire no- bis... valea- mus. 1				
p. 133	61 Concede qs O.D... eva- damus. 2				
	62 Suscipe mu- nera qs... perducant. 3				
p. 74	64 Sit nobis Dne... effec- tum. 5				
	p. 226.V. ITEM ALIA MISSA 65 Praesta qs, O. D... ef- fectum. 1				

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
55 Hostias qs Dne... pu- rificent. 3 <sup>1</sup>	54 3  56 VD. Ut te auctorem... subvenias. 4	54	54	Deus qui 54 3 legal.
58 Tua nos Dne medi... perducat. 5 <sup>1</sup>	58 5 <sup>1</sup>  59 Familia tua... adquirat. 6	58	58	Tua nos 58 5 <sup>1</sup> Dne
DOM. III POST OCTAV. APOST 60 1	EBDOM. X POST PENT. . 60 1  61 2  62 3  63 VD. De tua gratia... opereris. 4 64 5	DOM. IX  60  62  64	DOM. IX  60  62  64	DOM. VIII POST PENT. Largire no- 60 1 bis  Suscipe qs. 62 3  Sit nobis 64 5
DOM. IV. POST OCTAV. APOST 65 1	EBDOM. XI POST PENT. 65 1	DOM. XI	DOM. X	DOM. IX POST PENT.



LÉO- NIEN	GÉLASIEN		G R Mont-Cassin (frag.) vers 700	É G O R I d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
	Vat. Regin. vers	Autres emplois d'oraison			
p. 11, l. 6	66 Pateant au- res... postu- re. 2				p. 41
	67 Concede no- bis haec... exercetur. 3				
	69 Quaes. Dne Deus... auxi- xiliis. 5	p. 227, vi.			p. 131
	p. 227. VI. ITEM ALIA MISSA 72 Deus qui om- nipot... con- sortes. 1 λ				
	74 Tibi Dne sa- crificia... praestares. 3				
	76 (= 69) Quaes. Dne... au- xiliis. 5	p. 227, v.  p. 241			

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
	66	66	66	Pateant aures 66 2
67 3	67 3	67	67	Concede nob. qs. 67 3
	68 VD. Tibi debitam... perducas. 4			
70 Tui nobis Dne com... unitatem. 5 <sup>1</sup>	70 5 <sup>1</sup>	70	70	Tui nobis qs. 70 5 <sup>1</sup>
	71 Conserva Dne... sin- ceri. 6			
DOM. V POST OCTAV, APOST 72 1	EBDOM. XII POST PENT. 72 1	DOM. XI 72	DOM. XI 72	DOM. X POST PENT. Deus qui 72 1 omnip.
74 3	73 Deus qui iuste... con- sequamur. 2 74 3	74	74	Tibi Dne 74 3 sacrif.
76 5	75 VD. Ut te postposita... sanctificans 4 76 5	76	76	Quaes. Dne 76 5 Ds.
	77 Fideles tuos... pas- cantur. 6			

LÉO- NIEN	GÉLASIEN <i>Vat. Reg. 316</i> vers 740	Autres emplois d'oraison	G R Mont-Cassin (frag.) vers 700	É G O R I d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
p. 142	<p>p. 228.VII.ITEM ALIA MISSA.</p> <p>78 O.S.D. qui abundantia.. praesumit. 1</p> <p>79 O.S.D. a quo sola... tran- qu illa. 2</p> <p>80 Respice Dne s... subsi- dium. 3</p>	cf.p.271			
p. 80	82 Sentiamus Dne... glorie- mur. 5				
p. 3					p. 129  p. 131
p. 74	<p>p. 228.VIII.IT. ALIA MISSA.</p> <p>85 O.S.D. per quem... ser- vire. 1</p> <p>86 O. et M. Deus... cur- ramus. 2</p> <p>87 Hostias qs Dne... ho- norem. 3</p>				
p. 60	89 Vivificet nos qs... et mu- nimen. 5				

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
DOM. I POST NAT. S. LAUREN. 78 1	EBDOM. XIII POST PENT. 78 1	DOM. XII 78	DOM. XII 78	DOM. XI POST PENT. O.S.D. qui 78 1 abund.
	79 2			
80 3	80 3	80	80	Respice 80 3 Dne
	81 VD. Qui nos castigando... neglectos. 4 82 5	82	82	Sentiamus 82 5
	83 Tuere Dne populum... corporis 6			
	84 Familiam tuam... secura. 6 <sup>1</sup>			
DOM. II POST NAT. S. LAUREN. 85 1	EBDOM. XIV POST PENT. 85 1	DOM. XIII	DOM. XIII	DOM. XII POST PENT.
	86 2	86	86	O. et M. 86 2 Deus.
87 3	87 3	87	87	Hostias qs. 87 3 Dne
	88 VD. Qui tu in nostra... gloriosam 4 89 5	89	89	Vivificet 89 5 nos

LÉO- NIEN	GÉLASIEN		G R É G O R I		
	<i>Vat. Regin. 316</i> vers 740	Autres emplois d'oraison	Mont-Cassin (frag.) vers 700	d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
p. 76	p. 229. IX. ITEM ALIA MISSA 90 O.S.D. da no- bis fidei... praecifis. 1				
	91 O.S.D. fac nos tibi... servire. 2	p. 105			
cf. p. 65	92 (=20) Obla- tio nos... ac- tionem. 3	p. 105  p. 249			
	95 Sumptis Dne cael... aug- mentum. 5	cf. p. 192 197  p. 241			p. 128
	p. 229. X. ITEM ALIA MISSA 97 Custodi Dne qs... diriga- tur. 1				
	98 Praesta no- bis... incur- sibus. 2	p. 30			
	99 Concede nobis Dne... po- testatis. 3	p. 257			

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
	λ 6			
DOM. III POST NAT.S.LAUREN. 90 1	EBDOM. XV POST PENT. 90 1	DOM. XIV 90	DOM. XIV 90	DOM. XIII POST PENT. O.S.D. da 90 1 nobis
	91 2			
93 Propitiare Dne, populo... concedas. 3 <sup>1</sup>	93 3 <sup>1</sup>	93	93	Propitiare 93 3 <sup>1</sup> Dne
95 5	94 V.D. Qui nos de donis. ... renascamur 4 95 5	95	95	Sumptis 95 5 Dne
	96 Respice Dne... ad- tolle. 6			
DOM. IV POST NAT.S.LAUR.	EBDOM. XVI POST PENT. 97 1	DOM. XV 97	DOM. XV 97	DOM. XIV POST PENT. Custodi 97 1 Dne
98 2	98 2			
99 3	99 3	99	99	Concede 99 3 nobis
	100 VD. Qui ae- ternitate... exoret. 4			

LÉO- NIEN	GÉLASIEN	Autres emplois d'oraison	G R Mont-Cassin (frag.) vers 700	É G O R I d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
	<i>Vat. Reg. 316</i> vers 740				
	<b>101</b> Purificent nos Dne... absolutos. 5	p. 253			
		p. 207			
	<b>103</b> (cf.52) San- ta tua... ex- piatos. 5*	p. 256			
	p. 230.XI.ITEM ALIA MISSA				
	<b>104</b> Ecclesiam tuam... gu- bernetur. 1				
	<b>105</b> Da qs Dne hanc... devo- tus. 2				
	<b>106</b> Tua nos Dne... incur- sus. 3				
cf.p.143	<b>108</b> Mentis nos- tras... effec- tus. 5	p. 241 281			
cf.p.117				p. 103. MENSE SEPTIMO ORATIONES DIE DOMINICO AD S.PETRUM. <b>110</b> Absolve qs. Dne... libe- remur. 1	

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
102 Purificent semper... effectum. 5 <sup>1</sup>	101 (Gel- 5 lon. seul)  102 (les au- 5 tres gél.)  λ 6	102	102	Purificent 102 5 semp.
Dom. V POST NAT. S. LAUR.	EBDOM. XVII POST PENT. 104 1	Dom. XVI	Dom. XVI	Dom. XV POST PENT. Ecclesiam 104 1 tuam
105 2	105 2			
106 3	106 3	106	106	Tua nos 106 3 Dne
108 5	107 VD. Ut qui te auctore... promittis. 4 108 5	108	108	Mentes 108 5 nostras
109 Adesto Dne suppl.... donorum. 6				
p. 55. ORATION- NES MENSIS VII. DIE DOMINICO AD S. PETRUM.	EBDOM. XVIII POST PENT.		Dom. XVII	
110 1	110 1		110	



LÉO- NIEN	GÉLASIEN		G R		É G O R I	
	Vat. Regin. 316 vers 740	Autres emplois d'oraison	Mont-Cassin (frag.) vers 700	d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison	
p. 66		p. 219		112 Pro nostrae servitutis... exequarls. 3		
		p. 278		114 Quaes. O.D. ut quos... periculis. 5		
		p. 241		Semaine des Quatre-Temps de Septembre.		
p. 171				p. 105. DIE DO- MINICA VACAT. 116 O.S.D. mi- sericordiam.. sentiamus. 1	p. 104	
		p. 201	118 Sacrificiis praesentib... et saluti. 3	118 3		
		p. 201	121 Quaes. O.D. ut illius... accepimus. 5	121 5		

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
112 3	111 Quaes. O.D. preces... liberemur. 2 112 3		112	
114 5	113 VD. Quia cum laude.. vivendi. 4 114 5			
<i>Semaine des Quatre-Temps de Septembre.</i>	115 Da qs Dne populo... proficiat. 6 <i>Semaine des Quatre-Temps de Septembre.</i>		<i>Semaine des Quatre-Temps de Septembre</i>	
DIE DOMINICO VACAT. 116 1	DOM. VACAT. EBDOM. XIX. 116 1		Dom. XVIII 116	
118 3	117 Tuere qs. Dne... con- sequamur 2 118 3		118	
121 5	119 Hulus te Dne... red- damur. 3 <sup>1</sup> 120 VD. Qui - reicit diab.. patefecit. 4 121 5 122 Caelestis mensae... poscat. 5 <sup>1</sup>		121	

LÉO- NIEN	GÉLASIEN <i>Vat. Regin.</i> 316 vers 740	Autres emplois d'oraison	G R Mont-Cassin (frag.) vers 700	É G O R I d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
					p. 128
	<p>p. 231. XII. ITEM ALIA MISSA 124 Fac nos Dne qs... volun- tates. 1</p> <p>126 Fac nos Dne qs. tuis... auctorem. 2</p> <p>127 Munda nos Dne... par- ticipes. 3</p> <p>129 Purifica Dne qs... auxi- lium. 5</p>	<p>p. 94</p> <p>p. 241 257</p>	<p>DOM.[I] POST S. ANGELUM 124</p>		<p>125 Tua nos p. 135</p>
	<p>p. 231. XIII. ITEM ALIA MISSA 131 Da qs. Dne populo... sectari. 1</p> <p>132 Custodi nos O. D... peccata. 2</p> <p>133 Malestatem tuam... fu- turis. 3</p>		<p>133 3</p>		

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
	<b>123</b> Protegat Dom. qs... perpetuam. 6			
DOM. I POST SCI ANGELI <b>124</b> 1	EBDOM. XX POST PENT. <b>124</b> 1  <b>125</b> 1 <sup>1</sup>  <b>127</b> 3  <b>128</b> VD. Precan- tes ut... possimus. 4 <b>129</b> 5  <b>130</b> Plebem no- mini... operare. 6	DOM. XVII  <b>125</b>  <b>127</b>  <b>129</b>	DOM. XIX  <b>124</b>  <b>127</b>  <b>129</b>	DOM. XVI POST PENT.  <b>124</b>  Tua nos qs. <b>125</b> 1 <sup>1</sup> Dne.  Munda nos <b>127</b> 3 qs.  Purifica qs. <b>129</b> 5 qs.
DOM. II POST SCI ANGELI  (2 Tuis Dne qs adesto = <b>138</b> )  (3 Deus qui nos per = <b>139</b> )	EBDOM. XXI POST PENT. <b>131</b> 1  <b>132</b> 2  <b>133</b> 3  <b>134</b> VD. Et sup- pliciter... perducas. 4	DOM. XVII  <b>131</b>  <b>133</b>	DOM. XX  <b>131</b>  <b>133</b>	DOM. XVII POST PENT. Da qs Dne <b>131</b> 1    Majesta <b>133</b> 3 tem tuam

LÉO- NIEN	GÉLASIEN	Autres emplois d'oraison	G R Mont-Cassin (frag.) vers 700	É G O R I d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
	<i>Vat. Reg. 316 vers 740</i>				
	135 Praesta qs. O. D... moribus. 5	p. 89	136 Sanctifica- tionibus... proueniant 5 <sup>1</sup>		
p. 155	p. 232.XIV. IT. ALIA MISSA 137 Dirigat cor- da nostra... possumus. 1 138 Tuis Dne qs... prose- quere. 2 139 Deus qui nos per... as- sequamur 3  141 Gratias ti- bi... perfici- cias. 5	p. 31  p. 103  p. 142	DOM.III.POST S. ANGELUM. 137 1		p. 128
	p. 232.XV.ITEM ALIA MISSA 143 O. et M. Deus..., exe- quamur. 1 144 Dq qs. O.D. sic nos... ob- stinatos, 2				p. 129

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
(5 Gratias tibi = 141)	136 5  λ 6	136	136	Sanctifica- 136 5 tionib.  <i>Semaine des Quatre-Temps de Septembre</i>
DOM. III POST SCI ANGELI	EBDOM. XXII POST PENT. 137 1	DOM. XXI	DOM. XXI	DOM. XVIII POST PENT. Dirigat cor-137 1 da
(2 Custodi nos = 132)	138 2	137	137	139 3
(3 Maiestatem = 133)	139 3	139	139	Deus qui 139 3 nos
(5 Sanctificationi- bus = 136)	140 VD. Qui propterea corones. 4 141 5  142 Familiae tuae Dne... perciplat. 6	141	141	Gratias tibi 141 5
DOM. IV POST SCI ANGELI 143 1	EBDOM. XXIII POST PENT. 143 1	DOM. XX	DOM. XXII	DOM. XIX POST PENT. O. et M. 143 1 Deus univ.

LÉO- NIEN	GÉLASIEN		G R É G O R I		
	Vat. <i>Regin.</i> 316 vers 740	Autres emplois d'oraison	Mont-Cassin (frag.) vers 700	d'Hadrien vers 788	Autres emplois d'oraison
p. 112	145 Haec mune- ra qs... con- cede. 3		145 3		
	147 Quaes. O.D. ut... effec- ta. 5	p. 237 (244)  p. 43	148 Tua nos Dne med... man- datis. 5 <sup>1</sup>		p. 128
	p.233.XVI. IT. ALIA MISSA 150 Largire qs Dne... deser- viant. 1 151 Delicta nos- tra Dne... custodi. 2 152 Caelestem nobis... ex- purgent. 3  154 Auxilientur nobis... con- firmant. 5		DOM. V POST S. ANGELUM. 150 1   152 3   155 Ut sacris Dne... man- datis. 5 <sup>1</sup>		p. 66 127     p. 33  p. 129

E N S e Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
145 3	145 3  146 VD. Nos cle- mentiam... relinquat. 4	145	145	Haec mu- 145 3 nera
DOM. V POST SCI ANGELI  151 2  152 3  155 5 <sup>1</sup>	DOM. XXIV POST PENT. 150 1  151 2  152 3  153 VD. Maies- tatem .... repromisit 4  155 5 <sup>1</sup>  156 Da salutem.. consequan- tur. 6	DOM. XXI  150  152  155	DOM XXIII  150  152  155	DOM. XX POST PENT. Largire qs 150 1 Dne  Caelestem 152 3 nobis  Ut sacris 155 5 <sup>1</sup> Dne









E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
169 . 5	169 5  170 Protector in te... perse- veret. 6	169		Sumpsimus 169 5
				DOM. XXIII POST PENT. Absolve qs = 110      1  Pro nostrae = 112      3  Quaes. O. D. ut = 114      5
DOM. VIII POST SCI ANGELI. 171 Excita Dne qs tuor... percipiant. 1  173 Propitius es- Dne... tranio seamus. 3  175 Concede no- bis Dne... curetur. 5	EBDOM. XXVII POST PENT. 171      1  172 Excita ..... adprehen- dant. 2 173      3  174 VD. Tuum est... rena- scamur. 4 175      5  176 Conserva qs Dne... cor- poris. 6	DOM. XXIV  171   173   175		DOM. XXIV POST PENT. Excita qs 171 1 Dne t.  Propitius 173 3 esto Dne  Concede 175 5 nob. qs

LÉO- NIEN	GÉLASIEN		G R Mont-Cassin (frag.) vers 700	É G O d'Hadrien vers 788	R I Autres emplois d'oraison
	Vat. Regin. 316 vers 740	Autres emplois d'oraison			
p. 67		p. 214			p. 116
		p. 215			p. 116
		p. 216			
		p. 217			p. 132

E N S de Padoue, D. 47 milieu du IX <sup>e</sup> siècle	GÉLASIENS du VIII <sup>e</sup> siècle	Supplé- ment d'Alcuin VIII <sup>e</sup> -IX <sup>e</sup> s.	Missel du Latran XI <sup>e</sup> s.	MISSSEL ROMAIN 1474-1570- 1933.
DOM. IX POST. SCI ANGELI	INCIPIUNT ORA- TIONES DE AD- VENTU DNI Dom. V ANTE NATALE DNI EBDOM. XXVIII POST PENT.			
178 Conscientias nostr..man- sionem. 2	177 Excita Dne potentiam.. operare. 1 178 2			
179 Sacrificium tibi... ac- ceptos 3	179 3			
181 Animae nos- trae... ful- geamus. 5	180 VD. Qui nos tamquam.... capiamus. 4 181 5			
	182 Percipiat Dne... pa- cem. 6			

## II. — Les Oraisons des Dimanches après la Pentecôte dans les divers documents.

### 1. — DANS LE SACRAMENTAIRE LÉONIEN.

On sait que les messes du Léonien, celles du moins qui ont rapport aux fêtes ou célébrations diverses du Temporal, n'ont presque jamais de rubriques indiquant de façon précise les jours auxquels ces prières doivent être dites. En particulier pour ce qui concerne les dimanches, on ne trouve guère mentionné, dans le léonien, que le dimanche de la Pentecôte (p. 26). S'ensuit-il qu'il faille renoncer à toute possibilité de rencontrer dans ce livre des messes ou parties de messes affectées à des dimanches après la Pentecôte? Nous ne le pensons pas.

Sur un total de 32 pièces que nos divers documents ont empruntées au léonien, il en est 24 qui ont été tirées de messes léoniennes réparties sur les mois de Juin, Juillet, Août, Septembre et Octobre (On peut laisser de côté le mois de Novembre pour lequel le léonien ne donne que des messes en l'honneur de Saints). En ne comptant que celles de ces oraisons qui ont été reprises par le gélasien et le grégorien (c'est-à-dire en laissant de côté celles qui ont été tardivement empruntées au léonien par les Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle), on atteint encore le chiffre de 20 oraisons.

Ces vingt oraisons, empruntées à la partie du léonien allant de Juin à Octobre, ont été affectées, par les deux sacramentaires romains subséquents, gélasien et grégorien, aux messes des dimanches après la Pentecôte. A la rigueur, il serait possible que ces vingt oraisons léoniennes proviennent toutes, soit de messes votives, soit de messes en l'honneur des Saints, sans qu'aucune pièce ait appartenu à un formulaire de messe dominicale. Mais n'est-il pas également possible que, sur ces vingt oraisons, il y en ait quelques-unes qui aient été empruntées à des messes léoniennes pour les dimanches des mois de l'été et de l'automne? Ce qui est théoriquement possible devient assez vraisemblable, si l'on veut se souvenir que les deux sacramentaires qui ont maintenu et perpétué cette vingtaine de prières léoniennes, sont aussi des livres de

l'église de Rome, et dont les compilateurs pouvaient encore connaître les anciennes traditions locales relatives aux formulaires des messes dominicales du temps après la Pentecôte. S'ils ont ainsi puisé largement dans le léonien, précisément dans des messes des mois d'été et d'automne, c'est que, vraisemblablement, le premier en date des sacramentaires romains était déjà pourvu de certains formules pour les messes dominicales de cette période de l'année. - C'est tout ce que l'on peut dire sur ce point.

Nous pénétrons maintenant dans une région un peu plus éclairée. Il existe dans le léonien une formule destinée à annoncer au peuple la proximité du jeûne des Quatre-Temps du mois de Septembre. Du texte de cette « admonitio », l'on peut conclure avec la plus grande vraisemblance, à l'existence d'une messe stationale au dimanche qui précédait immédiatement les Quatre-Temps de Septembre, la station ayant lieu à la basilique Saint-Pierre. Voici le texte de cette formule :

ADMONITIO IEIUNII MENSIS SEPTIMI.....

Annua nobis est, dilectissimi, ieiuniorum celebranda festi-  
vitas quam mensis septimi sollemnis recursus indicit. Quar-  
ta igitur et sexta feria succedente, solitis eandem conventibus  
exsequamur, sabbatorum die *hic* sacras acturi vigilias, ut per  
observantiam competentem Domino purificatis mentibus sup-  
plicantes, beatissimo Petro apostolo suffragante, et praesen-  
tibus periculis exui mereamur pariter et futuris. Per. <sup>1</sup>.

De la présence, après *sabbatorum die*, de l'adverbe *hic*, peu  
remarquée jusqu'ici, croyons-nous, il ressort que l'« admon-  
itio » est prononcée dans la même église qui servira de lieu  
de réunion pour la vigile du samedi suivant. Or, la station  
du samedi des Quatre-Temps ayant eu lieu, de toute anti-  
quité, dans la basilique de Saint-Pierre, il faut conclure que  
l'« admonitio » est prononcée dans l'église Saint-Pierre <sup>2</sup>. Quant

1. Ed. FELTOE, p. 108-109.

2. Les annonces de ce genre,  
prononcées par S. Léon en per-  
sonne, à la fin de ses sermons sur

le jeûne des divers « Temps »,  
n'ont pas l'adverbe *hic* ; mais, au  
moins une fois, S. Léon fait men-  
tion d'une circonstance de lieu



au jour, c'est certainement l'un des trois premiers jours de la semaine, puisqu'on prend des dispositions en vue de la quatrième férie ; et comme le lundi et le mardi — jours de simple férie, jours sans station — paraissent peu propres à la publication de l'annonce du jeûne, il ne reste plus que le dimanche, premier jour de la semaine des Quatre-Temps, comme jour le plus convenable. Le moment exact de la publication n'est pas indiqué dans le sacramentaire léonien, mais, à l'époque de saint Léon, 440-461, tout au moins, ce devait être au cours de la messe du dimanche, après l'Évangile, si l'on en juge par les seize sermons prononcés par saint Léon pour les jeûnes des divers « Temps » de l'année<sup>1</sup> et dans lesquels l'annonce en question clôt généralement le sermon<sup>2</sup>.

Quant à la raison d'être de cet ancien usage romain, il n'est pas facile de l'entrevoir et nous n'avons pas connaissance que la question ait été étudiée jusqu'ici<sup>3</sup> ; du moins pouvons-nous suggérer que ce qui se passait, dès le temps de saint Léon, au dimanche précédant les Quatre-Temps de Septembre, n'était pas une particularité unique dans l'an-

qui ne laisse place à aucun doute : c'est à la fin du *Sermo V de Jejunio decimi mensis*, où il dit : « ... quarta igitur et sexta feria jejunemus ; sabbato autem apud praesentem beatissimum apostolum Petrum vigiliis celebremus ». (P.L., LIV. 179 C). Ici, l'adjectif *praesentem* atteste clairement que S. Léon prononçait son cinquième sermon pour le jeûne de décembre, dans la basilique Saint-Pierre. Il est dès lors très probable que les autres sermons de S. Léon pour ce jeûne du dixième mois (il y en a neuf, dont sept terminés par une annonce de ce genre) ont été prononcés aussi à Saint-Pierre.

1. Trois de ces sermons, sinon quatre, ont été prononcés, de façon certaine, le jour même de la Pentecôte ; l'on est donc sûr,

au moins pour ce qui concerne les Quatre-Temps de Juin, que l'annonce du jeûne avait lieu le dimanche même de la Pentecôte, jour où la station est, de toute antiquité, à la basilique Saint-Pierre. Dès lors, il est vraisemblable que, pour ce qui a trait aux autres « Temps » de l'année, sauf pour ceux de Carême, l'annonce du jeûne devait aussi avoir lieu le dimanche, dans la même église.

2. Sur les 9 sermons pour le jeûne de septembre, 6 sont terminés par l'annonce en question.

3. Pour plus de détails, cf. L. BROU, *Une ancienne station romaine à Saint-Pierre pour le dimanche précédant les Quatre-Temps*, dans *Ephem. Lit.* LX, 1946, pp. 143-150.

née, mais se représentait à chacun des autres « Temps ». En effet, le sacramentaire léonien contient une annonce analogue pour les Quatre-Temps de Décembre, annonce toute parallèle à celle du mois de Septembre et qui porte également le même adverbe *hic*, au même endroit<sup>1</sup>. Et aujourd'hui encore, le Missel romain indique toujours au dimanche qui précède les Quatre-Temps d'Avent : « *Statio ad S. Petrum* », alors que rien ne semblait réclamer le choix d'une telle église pour le troisième dimanche de l'Avent. De même, au dimanche qui précède les Quatre-Temps de Pentecôte, le Missel romain porte toujours : « *Statio ad S. Petrum* », et il n'est pas difficile de faire remarquer que les solennités de la Pentecôte, étant calquées — sous des rapports de premier plan — sur celles de Pâques, c'est plutôt la basilique Libérienne qui eût dû être choisie comme lieu de station, en l'absence de toute autre indication ; tandis qu'au contraire, l'occurrence de la fête de la Pentecôte n'a pas empêché saint Léon de prononcer en ce jour plusieurs sermons sur le jeûne de la semaine, et dont quelques-uns sont terminés par l'annonce traditionnelle ; d'autres de ses sermons prononcées en ce même jour sont proprement des sermons sur la fête de la Pentecôte, mais terminés quand même par la susdite annonce du jeûne. Si l'on rapproche ces faits de ce qui avait lieu aux autres « Temps » de l'année, il n'est pas interdit de penser que le choix de la basilique Saint-Pierre pour station du jour de la Pentecôte était en relation — pour un motif précis, encore à découvrir — avec le jeûne qui allait suivre.

Pour ce qui concerne le dimanche *précédant* les Quatre-Temps de Septembre, si le Missel actuel n'indique plus de station à Saint-Pierre, la chose est due, sans doute, à quelque accident fortuit, car tous les Grégoriens avaient conservé cette station avec soin, même l'*Hadrianum*<sup>2</sup>, comme on

1. Après *sabbatorum die* ; voir éd. Feltoe, p. 114, note 7, ou MURATORI, *Liturgia Romana vetus*, 1748 t. I, p. 416, dans le texte même de l'édition. — C'est précisément sur cette annonce du jeûne de décembre que por-

tait le témoignage de saint Léon lui-même, cité plus haut, n. 6.

2. La chose est d'autant plus remarquable dans l'*Hadrianum*, que ce sacramentaire a laissé de côté toutes les messes des dimanches ordinaires de l'année ;

peut le voir dans nos tableaux (p. 146) <sup>1</sup>.

## 2. — DANS LE SACRAMENTAIRE GÉLASIEN.

Avec le « *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae* » dont l'ordonnance est attribuée au pape saint Gélase I (492-496), nous commençons à distinguer très nettement plusieurs séries de messes dominicales au cours de l'année. Le premier livre du sacramentaire gélasien nous fournit les messes :

des dimanches depuis la Septuagésime jusqu'à la fin du Carême,

du dimanche de Pâques et de son jour Octave,

de six dimanches « *Post clausum Paschae* » <sup>2</sup>

du dimanche « *Post Ascensam Domini* »,

du dimanche même de la Pentecôte et de son jour Octave.

Le deuxième livre nous donne (p. 214), pour le temps de l'Avent, un groupe de cinq messes que l'on considère comme des messes dominicales <sup>3</sup> : elles ne sont précédées que de la

de la série des dimanches après la Pentecôte, il n'a conservé que les deux dimanches qui *suivent* les Quatre-Temps (dimanches « *Vacat* » de Juin et de Septembre), et le dimanche qui *précède* les Quatre-Temps de Septembre. — Les Gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle, s'ils n'avaient pas retenu le titre de la station, avaient du moins conservé la messe grégorienne *Absolve* (notre numéro 110) à sa place normale.

L'omission constatée dans le Missel actuel porte principalement sur la mention de la station (la messe *Absolve* a été heureusement gardée, mais reculée au XXIII<sup>e</sup> dimanche); nous expliquerons la cause de cet accident lorsque nous examinerons le Supplément d'Alcuin et le Missel romain.

### 1. Quant à nos Quatre-Temps

actuels de Carême, l'on sait qu'ils n'ont pas la même antiquité que les autres; par ailleurs, le premier dimanche du Carême était depuis longtemps pourvu d'une station (à Saint-Jean de Latran) lorsque les Quatre-Temps du premier mois furent définitivement fixés à la première semaine du grand jeûne quadragésimal : c'est ce qui explique pourquoi la station de ce jour n'est pas à Saint-Pierre.

2. On remarquera ces six dimanches *post Clausum Paschae*, dont deux au moins sont en trop : c'est précisément le dernier de ces dimanches surnuméraires que saint Grégoire prendra plus tard pour en faire son deuxième dimanche après la Pentecôte.

3. Cf. H. A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, p. LXIII.

rubrique « *Orationes de Adventu Domini* », mais le fait qu'elles ont été employées par les sacramentaires subséquents comme messes dominicales de l'Avent, autorise à penser qu'elles pouvaient avoir déjà cette affectation dès l'époque du gélasien primitif.

Enfin, le troisième livre du gélasien inscrit, dès le début même du livre, la fameuse série ininterrompue des XVI messes dominicales gélasiennes, précédées de la rubrique « *Orationes et preces cum canone per dominicis diebus* » (*sic*), sans autre désignation ultérieure qu'un numéro d'ordre pour chaque messe, suivi du laconique « *Item alia missa* ». Étant donné que seuls, dans le gélasien, sont dépourvus de messes les dimanches après Noël-Epiphanie et après la Pentecôte, on infère généralement que la série des XVI messes dominicales devait servir pour les dimanches susdits ; soit :

pour 2 dimanches possibles après Noël,  
pour 6 dimanches possibles après l'Épiphanie,  
et pour 23 dimanches (minimum) après la Pentecôte ;

en tout 31 dimanches.

Mais, les XVI formulaires de messes dominicales ne pouvant suffire à doter chacun de ces 31 dimanches d'une messe distincte, il est fort probable que plusieurs formulaires servaient deux fois<sup>1</sup>. Il se peut, par ailleurs, que tel ou tel de ces dimanches ait été occupé par une autre messe qu'une messe dominicale et, dès lors, n'ait pas eu besoin de formulaire propre : au temps de saint Gélase, en effet, et longtemps encore après lui, lorsqu'une fête de Saint romain important, ayant sa basilique à Rome même, tombait le dimanche, il est vraisemblable que ce jour-là était réservé uniquement à la fête du Saint en question, sans même que l'on songeât à faire mémoire du dimanche ; dès lors, le formulaire de messe dominicale qui eût dû servir ce dimanche-là était sans doute reporté du dimanche suivant ou au premier dimanche libre, ou simplement omis. C'est ainsi par exemple que, dans les

1. Probablement chacun à tour de rôle, comme en d'autres églises qui, n'ayant pas autant de formulaires qu'il y a de diman- ches après la Pentecôte, gardent encore un système de roulement qui fait reparaître les mêmes formulaires à intervalles réguliers.

années où la fête des SS. Pierre et Paul tombe un dimanche, celle de S. Laurent tombe également un dimanche<sup>1</sup> : deux fêtes extrêmement populaires à Rome ; il est assez probable qu'aux fêtes de saints de moindre importance, mais bien romains par le lieu de leur mort et l'emplacement de leur église, on célébrait leur mémoire annuelle sans rien rappeler du dimanche occurrent.

D'autres dimanches pouvaient se trouver occupés par autre chose ou bien n'être pas compris dans le groupe des XVI formulaires gélasien, comme par exemple le dimanche qui *suit* les Quatre-Temps de Septembre<sup>2</sup>. Le fait suivant peut en être un indice : lorsque saint Grégoire reprendra substantiellement les XVI messes gélasien, il ne fera pas difficulté d'intercaler, entre la XI<sup>e</sup> et la XII<sup>e</sup>, deux autres formulaires dominicaux complètement étrangers à la série gélasienne<sup>3</sup>. Saint Grégoire eût-il pu en agir de la sorte, si tous les dimanches réels avaient dû recevoir obligatoirement l'un des XVI formulaires gélasien ?

En principe, donc, il faut admettre l'affectation des XVI messes dominicales gélasien aux dimanches s'étendant, d'une part, entre Noël et la Septuagésime, d'autre part, entre la Pentecôte et l'Avent — défalcation faite des solennités du sanctoral, et de quelques autres, pouvant tomber à tel ou tel dimanche. Mais, le fait que, un siècle plus tard, saint Grégoire composera des oraisons spéciales pour deux dimanches après Noël-Epiphanie et qu'il fera commencer la série des XVI messes gélasien avec le premier dimanche qui suit la fête des SS. Pierre et Paul, semblerait indiquer que, dans la pensée des romains, les XVI messes gélasien étaient

1. Le fait s'est produit, par exemple, aux années 441, 447, 452, 458, 469, 475, 480, 486, 497, etc.

2. Le Gélasien ne lui donne aucun formulaire ni n'en mentionne même l'existence, tandis qu'il a donné des formulaires pour les dimanches qui suivent les Quatre-Temps de Carême et de

Pentecôte, ainsi que pour cinq dimanches de l'Avent (donc pour le dimanche qui suit les Quatre-Temps d'Avent).

3. L'un est le dimanche « Vacat » qui *suit* les Quatre-Temps de septembre ; l'autre est le dimanche qui *précède* ces mêmes Quatre-Temps — comme on peut le voir sur les tableaux (p. 146-8),

plutôt associées avec les mois d'été, qu'avec ceux de janvier et février <sup>1</sup>.

Il reste à examiner la composition générale de ces XVI messes gélasiennes <sup>2</sup>. Ce qui frappe tout d'abord, c'est la présence d'une double collecte dans toutes ces messes, sauf la sixième : c'est précisément une des caractéristiques les plus apparentes du sacramentaire gélasien d'avoir conservé presque toujours l'ancienne tradition romaine qui prescrivait deux collectes à chaque messe, comme l'on peut le voir dans la plupart des messes du sacramentaire léonien. Les opinions les plus diverses ont été émises sur la nature exacte des deux collectes romaines, et la lumière n'est pas encore faite sur la place occupée dans l'avant-messe par la seconde de ces prières, mais il importe de bien noter le fait de la double collecte romaine des anciens sacramentaires ; nous verrons plus tard saint Grégoire (590-604) abandonner régulièrement l'une des deux prières et choisir comme unique collecte, tantôt la première, tantôt la seconde des oraisons gélasiennes ou léoniennes : disposition qui a passé dans notre Missel actuel, mais à laquelle le Gélasien lui-même avait déjà préparé les voies en prenant quelquefois comme première oraison tantôt l'une, tantôt l'autre collecte des messes léoniennes <sup>3</sup>, tendant ainsi à faire passer les deux anciennes collectes pour interchangeables.

1. Il ne serait pas impossible que, dans le Gélasien primitif ou dans l'exemplaire qui servit de modèle au *Reginensis* 316, les XVI messes dominicales eussent reçu chacune une affectation plus précise. Étant donné que le *Regin.* 316 a supprimé plusieurs particularités locales qui n'étaient pas nécessaires aux églises franques en vue desquelles il était rédigé, par exemple la mention des stations de carême, il a très bien pu aussi ne tenir aucun compte d'un système de dimanches intercalés entre les fêtes de Saints romains, système qui pouvait n'être pas en vogue en de-

hors de Rome.

2. Pour les détails, puisque presque toutes les pièces de ces formulaires se retrouvent dans le Missel romain, nous les examinerons dans le paragraphe consacré au Missel romain et dans notre commentaire des oraisons du Missel.

3. A l'intérieur même du sacramentaire gélasien, telle collecte répétée deux fois se trouve d'abord comme première oraison au V<sup>e</sup> dimanche « Post clausum Paschae », p. 105, puis comme deuxième oraison à la IX<sup>e</sup> messe dominicale, p. 229.

Pour ce qui concerne la « *Secreta* » et la « *Postcommunio* » de nos XVI messes dominicales gélasiennes, il n'y a rien de spécial à remarquer, à part la présence d'une double post-communion à la X<sup>e</sup> messe, par erreur du scribe, sans doute.

Que l'on ne s'étonne pas de ne pas rencontrer de préfaces propres pour nos XVI messes : si le *Regin.* 316 a doté de préfaces une douzaine de dimanches dans l'année <sup>1</sup>, par contre il en a laissé treize autres <sup>2</sup>, plus nos XVI formulaires dominicaux, complètement dépourvus de ce genre de formule ; il n'y a donc pas encore, dans le *Regin.* 316, cette règle uniforme que l'on constatera chez les « Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle », pour les messes des dimanches.

Même chose pour ce qui concerne l'absence complète d'« *oratio super populum* » : cette ancienne prière romaine qui figure à presque toutes les messes du léonien, se rencontre moins fréquemment déjà dans le gélasien : elle manque, en particulier, à un trop grand nombre de dimanches <sup>3</sup> de ce sacramentaire, pour que l'on doive s'étonner de ne pas la trouver dans nos XVI formulaires.

Telle est, dans ses grandes lignes, cette série des XVI messes dominicales gélasiennes qui forment encore le fond substantiel des messes du Missel romain pour les Dimanches après la Pentecôte. La plupart de ces formulaires sont parvenus intégralement jusqu'à nous (à l'exception d'une collecte sur deux, que comportait chaque messe gélasienne). Quelques-uns d'entre eux nous ont légué leur deuxième collecte au lieu de la première ; pour certains autres, l'on a remplacé quelquefois la secrète ou la postcommunio. De tous ces détails et de plusieurs autres, nous aurons à rendre compte lorsque nous examinerons le Missel romain et en commenterons chacune des oraisons.

1. Soit chacun des dix dimanches du temps pascal, le dimanche octave de la Pentecôte et un dimanche de l'Avent.

2. Ce sont tous les dimanches compris entre la Septuagésime et le dimanche des Rameaux, ain-

si que quatre dimanches de l'Avent.

3. Tous les dimanches du temps pascal, y compris Pâques et Pentecôte ; tous ceux de l'Avent et celui de la Septuagésime.

## 3. — DANS LES SACRAMENTAIRES GRÉGORIENS.

Avec les sacramentaires Grégoriens, nous parvenons à la période de l'âge d'or, pourrait-on dire, des formulaires de messes propres aux dimanches après la Pentecôte. Les XVI messes gélasiennes ont été religieusement conservées dans leur ensemble, mais chacune est désormais assignée à un dimanche spécial, clairement situé dans le long déroulement des semaines ; et comme ces XVI messes ne suffisent pas à doter chaque dimanche d'un formulaire propre, on a créé onze formulaires nouveaux — ce qui porte à XXVII le chiffre total des messes dominicales grégoriennes après la Pentecôte ; et chacune de ces messes est désormais affectée à un dimanche bien spécifié.

Pour acquérir une idée exacte de ces richesses euchologiques, nous disposons d'au moins trois types de sacramentaires grégoriens :

A : les fragments du Mont-Cassin, écrits vers l'an 700 ;

B : le sacramentaire d'Hadrien, de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ;

C : le sacramentaire de Padoue, D. 47, écrit au milieu du IX<sup>e</sup> siècle.

Nous allons les décrire successivement, sous le rapport bien délimité des dimanches après la Pentecôte.

A. — *Les Fragments du Mont-Cassin.*

Sous le titre : *Un missel grégorien ancien*, le regretté Dom Wilmart publiait, en 1909<sup>1</sup>, la description détaillée des fragments subsistants d'un ancien sacramentaire-lectionnaire conservés au Mont-Cassin, *Cod. Casin.* 271, et auxquels il assignait la date des environs de l'an 700.

Que ces fragments proviennent réellement d'un livre *grégorien*, l'autorité de Dom Wilmart nous en est un sûr garant : « Ce sont en effet, écrit-il, comme l'examen le montre évidemment, sept fragments d'un missel, d'une sorte de *missale*



*plenum*, appartenant à la *famille des livres grégoriens*, et présentement le plus ancien témoin de cette famille »<sup>1</sup>.

C'est, en fait, le plus ancien sacramentaire grégorien connu, très proche encore de l'époque de saint Grégoire-le-Grand, (590-604), mais ayant déjà eu le temps de s'incorporer certaines additions postérieures au saint pape, et dont le P. Wilmart signale les plus marquantes<sup>2</sup>; ces additions lui permettent d'affirmer que le missel du Mont-Cassin « représente ainsi l'état de la liturgie romaine et grégorienne pendant la seconde moitié du septième siècle, un demi-siècle environ après S. Grégoire »<sup>3</sup>; ce qui est assurément remarquable.

La mise en parallèle des données de ces fragments avec celles du sacramentaire de Padoue s'imposait d'elle-même comme opération préliminaire : nous l'avons faite pour notre utilité personnelle, et les détails en sont très instructifs. Retenons seulement ici cette conclusion d'ensemble : c'est bien avec le sacramentaire grégorien de Padoue que le codex cassinien s'apparente le plus exactement ; de part et d'autre, mêmes divisions et subdivisions, même calendrier sanctoral (sauf une ou deux exceptions), même principe de distribution des fêtes de Saints entre chaque dimanche ou groupe de dimanches après la Pentecôte<sup>4</sup>, mêmes appellations de ces dimanches, et surtout, correspondance presque toujours parfaite des oraisons d'un même dimanche ou d'une même fête. Les divergences ne sont sensibles que dans le Commun des Saints et les messes votives de la fin.

Les fragments cassiniens ne recouvrent, malheureusement, qu'une faible portion des dimanches après la Pentecôte ; une lacune sérieuse nous prive tout d'abord des 17 premiers dimanches, et ceux qui sont représentés dans la suite n'ont pas toutes leurs formules au complet ou dans un état de conservation suffisant qui permette leur restitution intégrale. On pourra se rendre compte de ces détails d'un seul coup d'œil, en feuilletant nos tableaux comparatifs ; nous examinerons chacun des formulaires subsistants lorsque nous leur

1. *Art. cit.*, p. 285.

2. *Ibid.*, p. 298.

3. *Ibid.*, p. 298.

4. Bien que les mêmes groupes

de Saints ne soient pas toujours intercalés entre les mêmes dimanches.

comparerons ceux du sacramentaire de Padoue qui en donne la série complète.

NOTE ADDITIONNELLE. — Sur le point d'envoyer notre manuscrit à l'impression, il nous est enfin possible de prendre connaissance d'un article de Dom Mohlberg : *Note su alcuni Sacramentarii... con un' Aggiunta sul « Messale Antico » di Monte Cassino* (cod. Casinensis rescript. 271), paru dans *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. XVI (1940) p. 131-179. Nous avons ainsi l'heureuse surprise d'apprendre que, en 1940, Dom Alban Dold a réussi, au moyen des rayons ultra-violets, à déchiffrer tout le palimpseste cassinien et à en préparer le texte pour l'impression. Enfin, ce texte ainsi restitué à fournir matière à M. Emmanuel Bourque, de l'Institut Pontifical d'Archéologie Chrétienne, à un grand travail intitulé *Étude sur les Sacramentaires Romains*, dont le P. Mohlberg a eu en mains le manuscrit et dont il résume les conclusions du chapitre IV : *La Réforme de saint Grégoire ou le Grégorien ancien*, article premier : *La découverte et la reconstitution du Grégorien ancien*. Selon M. Bourque, le codex Casin. 271 ne proviendrait pas de Rome, mais des Gaules ; il n'appartiendrait point proprement à la famille du grégorien ancien, mais tiendrait le milieu entre celle-ci et la classe des gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle, se rapprochant de la variété italienne connue jusqu'ici par les fragments de l'*Angelica*, de Budapest et le Missel de la Vallicellana B VIII. Bref, la reconstitution du Grégorien ancien, tentée par Dom Wilmart, d'après ce seul manuscrit (cod. Cas. 271), serait loin d'être très sûre. (pp. 156-8 de l'art. de D. Mohlberg).

Nous n'avons pu encore consulter le texte intégral déchiffré par D. Dold, et M. Bourque n'a pas encore publié son *Étude sur les Sacramentaires Romains*, mais si les conclusions de ce dernier sont destinées à s'imposer, il est évident que nous devons modifier assez profondément notre propre chapitre sur les Fragments Cassiniens, ainsi que la disposition d'une partie de nos tableaux et certains autres points de notre travail (Novembre 1947).

B. — *Le sacramentaire grégorien d'Hadrien.*

Une quinzaine d'années déjà avant son couronnement à Rome, Charlemagne avait demandé au pape de lui envoyer un exemplaire authentique du sacramentaire de l'Église romaine. C'est ce que nous apprend Hadrien I<sup>er</sup> (772-795), dans une lettre à Charlemagne, lettre écrite entre 784 et 791<sup>1</sup>, le pape annonce au prince qu'il lui a fait parvenir le sacramentaire composé par son prédécesseur, « notre déiflué Grégoire pape », lequel ne peut être que saint Grégoire-le-Grand, comme tout le monde s'accorde aujourd'hui à le reconnaître. Et Hadrien précise : « sacramentarium *immixtum* », tout à fait grégorien, c'est-à-dire non mélangé d'éléments étrangers, comme c'était le cas pour tant de missels que Charlemagne avait trouvés en France.

Le précieux codex arriva donc à la cour d'Aix-la-Chapelle, fut déposé dans la bibliothèque du palais, et aussitôt Charlemagne en fit faire des copies. De ces copies tirées « *ex authentico libro bibliothecae cubiculi* », plusieurs sont parvenues jusqu'à nous — mais non l'« *authenticum* » lui-même. Les plus fidèles de ces copies sont celles qui ne contiennent pas le supplément d'Alcuin ni la préface « *Hucusque* » : de récentes éditions, celles de Wilson et de Lietzmann, les ont mises à la portée de tous. De leur accord constant sur tout l'essentiel et jusque sur un grand nombre de minimes détails, l'on peut déduire à la fois, et le soin avec lequel ces copies ont été généralement faites, et leur fidélité au modèle envoyé de Rome ; par là aussi nous pouvons nous représenter le modèle lui-même — l'« *authenticum* » — avec une exactitude très suffisante pour le but que nous proposons ici.

Examinons dans leurs grandes lignes ces copies du livre envoyé par Hadrien. En tête vient un titre assez long où nous lisons qu'il s'agit du sacramentaire romain de saint Grégoire, pape, sacramentaire copié sur l'« *authenticum* » du palais (palais impérial d'Aix-la-Chapelle, sans nul doute) ;

1. Cf. L. DUCHESNE, *Origines* 1920, p. 125.  
*du Culte chrétien*, 5<sup>e</sup> éd., Paris,

puis, la première place, place d'honneur, évidemment, est donnée au Canon de la Messe <sup>1</sup> ; ensuite viennent les prières des Ordinations majeures <sup>2</sup>. Après quoi commencent les formulaires des messes, depuis la Vigile de Noël jusqu'à la fin de l'année, temporal et sanctoral mélangés <sup>3</sup> ; faisant suite aux dernières oraisons de l'Avent, viennent quelques messes spéciales (messe de dédicace, d'ordination d'un pape, d'ordination d'un prêtre, messe de mariage), puis de longues séries d'« *orationes pro peccatis* », d'« *orationes cotidianae* », « *orationes matutinales* », « *vespertinales* » ; enfin, le livre se termine par diverses oraisons et messes pour quelques circonstances particulières.

Tout l'ouvrage se suit d'un bout à l'autre ; l'on ne rencontre plus la subdivision en trois livres qui était le propre du sacramentaire gélasien. Cette unité du livre grégorien, caractéristique principale du sacramentaire de saint Grégoire, est attestée déjà par les Fragments du Mont-Cassin, plus d'un siècle avant que Jean Diacre ne l'ait remarquée et décrite dans les termes lapidaires qui sont dans toutes les mémoires <sup>4</sup>.

Telles sont donc, dans leurs grandes lignes, ces premières copies de l'« Authenticum » ; tel était aussi, à n'en pas douter, l'« Authenticum » lui-même. Ce livre réclamé à Rome par Charlemagne, s'il était réellement le sacramentaire officiel de l'Église romaine de cette époque, devait nécessairement être à jour et, par conséquent, contenir les messes nouvelles qui avaient été reçues à Rome depuis la mort de saint Grégoire (604) ; l'on ne s'étonnera donc pas de rencontrer dans le sacramentaire d'Hadrien la fête de saint Grégoire lui-

1. C'est la première différence d'avec le Gélasien qui ne donnait le Canon que dans son troisième et dernier livre.

2. Que le gélasien retardait aussi.

3. Ce qui est encore une caractéristique du grégorien par rapport au gélasien, lequel réservait un livre entier, le deuxième, pour tous les Saints de l'année,

exception faite pour les quelques Saints qui suivent Noël.

4. « Sed et Gelasianum codicem de missarum solemnibus, multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero superadjiciens, pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coarctavit. » (*Sancti Gregorii Magni Vita*. II, 17 ; P.L., LXXV, 94 A).

même, les quatre fêtes de Notre-Dame, les messes des jeudis de carême, etc., toutes additions qu'il est, du reste, facile de reconnaître et d'isoler pratiquement du reste du sacramentaire grégorien.

Le plus étonnant, ce sont les *lacunes*, dont quelques-unes d'importance, que l'on constate dans le sacramentaire envoyé par Hadrien. A ce livre, en effet, faisaient défaut les formulaires des messes pour les dimanches ordinaires et dépourvus de station, c'est-à-dire les dimanches après l'Épiphanie, les dimanches après Pâques et ceux du temps compris entre la Pentecôte et l'Avent (sauf trois exceptions que nous examinerons tout-à-l'heure); manquaient encore les messes du Commun des Saints, quelques messes pour certaines nécessités, ainsi que des formulaires qui, de nos jours, ont trouvé place dans le Rituel et le Pontifical, mais qui, à cette époque, figuraient dans tout sacramentaire normal: toutes choses dont on peut être assuré, grâce aux Fragments du Mont-Cassin, qu'elles faisaient pourtant partie du grégorien, un siècle et demi au moins avant Hadrien.

De tous ces lacunes, il n'y a pas d'apparence que Charlemagne se soit scandalisé ou étonné de quelque manière: le soin avec lequel il fit copier fidèlement l'« Authenticum » laisse même entendre qu'il devait avoir la clef du caractère si incomplet du livre envoyé par Hadrien. Très vraisemblablement, le moine Jean qui avait été chargé par le pape de porter le livre à Charlemagne, avait dû s'en expliquer avec le grand prince <sup>1</sup>.

1. L'on a cherché à suppléer au silence des documents à cet égard. Selon une première opinion (P. DE PUNIER, O.S.B., *Le Pontifical romain*, t. I, 1930, p. 30; Dom B. Capelle, dans une recension du missel glagolitique publié par Dom Mohlberg, dans *Les Questions liturgiques et paroissiales*, XIII, 1928, p. 237), l'Hadrianum serait le Grégorien *révisé* par le pape Hadrien lui-même; mais, dans ce cas, l'on n'explique pas

les étranges lacunes de ce livre. — Une autre opinion, celle de M. Andrieu, beaucoup plus vraisemblable, voit dans l'Hadrianum l'exemplaire *personnel* du pape Hadrien, celui dont il se servait dans les grandes cérémonies et aux messes stationales, et qui n'était par conséquent qu'un extrait du sacramentaire complet: ainsi s'expliquent et l'absence des messes des simples dimanches sans station et l'absen-

Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'un livre lacuneux, spécialement pour la période qui nous intéresse le plus dans cette étude, celle des dimanches après la Pentecôte. Examinons d'autant plus attentivement les trois formulaires dominicaux que nous offre l'*Hadrinum* pour tout ce laps de temps.

Le premier de ces trois formulaires — c'est, en fait, celui du premier dimanche après la Pentecôte — est précédé du titre : « Die dominico vacat » et contient le nombre d'oraisons requises pour constituer une messe grégorienne : c'est la messe du dimanche qui suit les Quatre-Temps de la semaine de Pentecôte ; le mot « vacat », du titre, est simplement le vestige conservé d'une appellation et d'une manière de faire plus anciennes, en un temps où, réellement, le dimanche qui suit le samedi des Quatre-Temps était libre (*vacat*) de toute messe, ou plutôt, avait pour messe dominicale la propre messe du samedi célébrée à la fin de la vigile, aux premières heures du dimanche <sup>1</sup>. Mais, dans l'*Hadrianum* comme dans

ce du Commun des Saints, des fonctions réservées à des ministres inférieurs (p. e. *Exsultet*), etc. Quant au fait que le pape n'a pu envoyer que ce livre si spécial, on l'explique par la raison qu'étant précisément l'exemplaire à l'usage du pontife romain lui-même, il devait être plus richement décoré et, par conséquent, plus digne d'être offert en présent au prince franc qui dut en être doublement flatté ; et M. Andrieu qui est le principal représentant de cette opinion, ajoute avec témoignages à l'appui, qu'à Rome à cette époque, les livres liturgiques étaient très rares et les scribes spécialisés peu nombreux : l'on prit ce qu'on put trouver de mieux sur le champ. — Cf. M. ANDRIEU, *Revue des anciens sacramentaires, à propos des Jeudis de carême*,

dans *Revue des Sciences Religieuses*, IX, 1929, p. 373-4.

1. La messe du samedi des Quatre-Temps, à l'époque de saint Grégoire, est-elle déjà définitivement fixée au samedi soir, ou bien a-t-elle toujours lieu dans les premières heures du dimanche ? Une opinion maintient cette dernière alternative, au moins pour ce qui concerne les Quatre-Temps de carême : elle se base sur ce fait que le sacramentaire de S. Grégoire n'a pas doté la messe du samedi d'une « oratio super populum » — exactement comme pour les dimanches de carême — alors qu'il a donné une oraison de cet e espèce à toutes les fêtes de carême qui avaient une liturgie à l'époque de S. Grégoire, d'où l'on conclut que la messe du samedi des Quatre-Temps de carême avait encore

les autres grégoriens, chaque dimanche qui suit les Quatre-Temps a reçu une messe propre. Pour ce qui est de la messe du dimanche « Vacat » après les Quatre-Temps de Pentecôte,

lieu le dimanche matin. Cf. Leo EIZENHÖFER, O.S.B., *Untersuchungen zum Stil und Inhalt der Römischen « Oratio super populum »*, dans *Ephemerides Liturgicae*, LXII (1938), p. 285, note 123, qui cite à l'appui L. FISCHER, *Die kirchlichen Quatember*, 1914, p. 90, ss., et J. A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten* 15, note 37. Cette opinion pourrait encore mettre en avant le fait que l'antiphonaire grégorien ne connaît pas de pièces de chant propres pour les messes des dimanches qui suivent les Quatre-Temps.

Ces arguments, cependant, ne nous paraissent pas convaincants, car :

a) les fêtes des samedis à XII leçons, avec adjonction des rites des Ordinations, n'étaient peut-être pas des fêtes semblables aux autres, et b) pour ce qui concerne les chants de la messe des dimanches « Vacat », l'on pouvait déjà se contenter peut-être de reprendre les chants d'une fête précédente, comme nous le faisons encore aujourd'hui. Mais surtout, c) le sacramentaire grégorien contient les oraisons propres des messes des quatre dimanches « Vacat ». — Par ailleurs, impossible de supposer que ces quatre messes grégoriennes aient été introduites après coup dans l'*Hadrianum*, et par quelqu'un qui aurait puisé, pour constituer ces messes, dans d'autres parties du sacramentaire de S. Grégoire. En ef-

fet, d'une part ces messes existent déjà dans les Fragments du Mont-Cassin, antérieurs de trois quarts de siècle au moins à l'*Hadrianum* (en fait, ces fragments ne nous ont conservé qu'une partie de la messe du dimanche « vacat » de septembre, mais cela laisse supposer que le codex entier devait contenir les messes des trois autres dimanches) ; d'autre part ces messes contiennent des formules qui sont de la composition même de S. Grégoire (nous le démontrerons ailleurs) et qui ne se trouvent qu'en ce seul endroit de son sacramentaire. Dès lors, il faut :

a) ou bien maintenir, au temps de S. Grégoire, la coexistence de deux messes aux dimanches qui suivent les Quatre-Temps, ce qui ne serait pas du tout surprenant dans un sacramentaire qui prescrit trois messes à Noël et deux messes pour la fête de saint Jean-Baptiste et autant pour celle de saint Laurent ;

b) ou bien admettre que la messe nocturne du Samedi à XII leçons (avec Ordinations possibles) était plus spéciale à la basilique Saint-Pierre ; celle des dimanches « Vacat » aurait été instituée par S. Grégoire à l'usage des autres églises qui ne voyaient pas nécessairement dans leurs murs ces jours-là, le même déploiement de rites qu'à Saint-Pierre, et où, peut-être, la messe du samedi n'était déjà plus célébrée aux premières heures du di-

la collecte et la secrète ont été composées par saint Grégoire ; la postcommunion a été empruntée par lui au léonien.

Pour rencontrer un nouveau dimanche, dans l'*Hadrianum*, nous devons feuilleter les pages depuis la dédicace de S. Nicomède, au premier juin, jusqu'après la fête des SS. Lucie et Gémilien, au 16 septembre. Arrivés là, nous rencontrons deux dimanches qui, apparemment, doivent se succéder exactement, n'étant séparés que par les formulaires des trois fêtes des Quatre-Temps de septembre. Le *second* de ces dimanches n'est autre que le « Die dominico vacat » qui suit les Quatre-Temps de septembre : sa présence ne nous étonne donc aucunement, puisque nous venons de voir que saint Grégoire avait uniformément doté chaque dimanche « Vacat » d'une messe de sa composition. Ce qui peut surprendre, c'est la présence d'un dimanche *précédant* les Quatre-Temps ; n'avions-nous pas affirmé plus haut, en effet, que l'*Hadrianum*, tel qu'il était arrivé à Aix-la-Chapelle, ne contenait aucun formulaire de messe pour les dimanches ordinaires de l'année, dimanches sans liturgie stationale ? Mais, précisément, le dimanche grégorien *précédant* les Quatre-Temps de septembre rentre dans la catégorie des dimanches avec station, ici station à la basilique Saint-Pierre, comme l'indique la rubrique de l'*Hadrianum*. Alors, quelle peut bien être la nature exacte et l'origine de la station de ce jour ? On devine l'intérêt de la question : essayons de l'élucider.

Généralement, les auteurs n'accordent qu'une attention distraite à ce groupe des deux dimanches grégoriens du mois de septembre : il faut dire à leur décharge que ces deux formulaires isolés viennent « interrompre », semble-t-il, ces séries de dimanches commandées chacune par le nom d'un saint romain important et d'après lesquelles il était fort commode de se représenter le système romain de répartition des dimanches après la Pentecôte. Seul, à notre connais-

manche, mais la veille au soir. — Quant à l'absence d'oraison *Super populum* le samedi des IV Temps de Carême, elle pourrait n'être, dans l'archétype, qu'une

simple distraction de copiste, ainsi que le suggère M. ANDRIEU (*Les messes des Jeudis de Carême*, dans *Rev. d. Sc. Rel.*, IX, 1929, p. 361, n. 2).



sance, M. Baumstark s'est livré à l'étude de cette question ; prenons d'abord connaissance de ses conclusions <sup>1</sup>.

L'ancien système romain de computation des dimanches après la Pentecôte répartissait ces dimanches en séries partielles et successives, commandées chacune, à partir de la fin de juin, par la fête d'un saint romain. Cette ancienne computation romaine n'est cependant pas identique en tous et chacun de ses témoins : ceux-ci se subdivisent en deux groupes <sup>2</sup> nettement distincts, selon que, à partir du mois de septembre, ils rangent les dimanches qui restent, sous la dénomination « Post sancti Cypriani » (14 sept.), ou au contraire sous celle de « Post sancti Angeli » (29 sept.).

M. Baumstark explique à bon droit cette dualité de tradition par le fait d'une variation, introduite à une certaine époque, dans la date de célébration des Quatre-Temps de septembre. A l'origine, Rome célébrait les Quatre-Temps du septième mois dans la première semaine de septembre ; plus tard la coutume s'introduisit de les célébrer dans la troisième semaine du mois, comme de nos jours. Or, le premier de nos deux dimanches grégoriens de septembre porte le titre « Mensis septimi orationes. Die dominico ad sanctum Petrum » <sup>3</sup>. Ainsi donc, lorsque toute une famille de documents englobe une série de dimanches sous la dénomination « Post sancti Cypriani », elle atteste, de par ce seul titre, un ancien état de choses où le premier dimanche de septembre (il peut tomber entre le 1<sup>er</sup> et le 7 du mois) était celui qui *précédait* les Quatre-Temps, et où le dimanche « Vacat » venait, par conséquent, huit jours après (entre le 8 et le 14). Autrement dit, ces documents attestent que le premier dimanche qui suivait le dimanche « Vacat », était nécessairement celui de la Saint-Cyprien (première date possible) ou plus souvent le premier après la fête de saint Cyprien (14 sept.), d'où le bien-fondé de la dénomination « Post sancti Cypriani ».

1. A. BAUMSTARK, *Untersuchungen*, p. 104\*-108\* (publié à la suite de l'édition du Sacramentaire de Padoue, de Dom K. Mohlberg, 1927).

2. Les principaux témoins de

chaque groupe sont indiqués par M. BAUMSTARK, *ibid.*, p. 105\*.

3. Le second n'est autre que le dimanche « Vacat » qui suit les Quatre-Temps de septembre, et dont nous avons déjà parlé.

De l'autre côté, c'est-à-dire pour les témoins de l'autre groupe, faire dépendre une série de dimanches de la fête de saint Michel (29 sept.), cela témoigne d'une autre disposition, celle où les Quatre-Temps de septembre avaient été transférés à la troisième semaine de septembre (le 3<sup>e</sup> dimanche peut tomber dès le 15 ; le dimanche « Vacat » est alors le 22) et où, par conséquent le premier dimanche après le dimanche « Vacat » était celui de la Saint-Michel (29 sept., première date possible<sup>1</sup>), ou plus souvent le premier *après* la Saint-Michel, d'où ici également, l'exactitude de la dénomination « Post sancti Angeli ». Ceci est d'autant plus facile à contrôler que la plupart des documents qui ont la série dominicale « Post sancti Angeli » ont conservé également les deux dimanches susdits (celui qui précède les Quatre-Temps et celui qui les suit) et les ont transportés à leur nouvelle place<sup>2</sup>.

1. Comme nous l'avons déjà suggéré, lorsqu'un dimanche ordinaire tombait le jour même de la fête d'un saint important, comme S. Michel, S. Cyprien, etc., il est très probable que l'ancienne liturgie romaine célébrait la fête de ce saint, sans même faire mémoire du dimanche : ce cas pouvait arriver trois fois au plus par an (dans la série des dimanches après la Pentecôte).

2. M. Baumstark n'a pas précisé à quelle époque l'église romaine a reporté les Quatre-Temps de septembre à la troisième semaine du mois. Il ne serait pas impossible qu'il faille attribuer cette réforme à saint Grégoire lui-même. En effet :

a) d'un côté, plusieurs indices convergents suggèrent la haute antiquité (v<sup>e</sup> siècle?) de cet état de choses : Dans la deuxième lecture du mercredi des Quatre-Temps (1<sup>er</sup> jour du jeûne du sep-

tième mois), la mention : *in die Prima mensis septimi* (II Esdr. VIII, 2) paraît bien intentionnelle. Or le choix de cette lecture à pareil jour est très ancien. De même, dans l'Introit de la messe du dit mercredi, l'incise : *canite in initio mensis*, prise au Psalterium Romanum (le Gallicanum ayant *buccinate in Neomenia*) nous livre sans aucun doute le motif du choix de ce psaume, choix qui peut remonter assez longtemps avant saint Grégoire, à une époque où l'on célébrait encore les Quatre-Temps de septembre au début du mois.

b) d'un autre côté, les plus anciens manuscrits du sacramentaire grégorien, en comptant les dimanches « *post sancti Angeli* », attestent, de la manière la plus évidente, que les Quatre-Temps de septembre étaient déjà reportés à la troisième semaine du mois. Par contre le groupe des manuscrits qui intitulent la sé-

Un premier point paraît donc acquis : l'existence de toute une famille de manuscrits attestant, de par le seul titre de la série dominicale « *Post sancti Cypriani* », la place ancienne des Quatre-Temps du septième mois à la première semaine de septembre.

Un second point, dont nous avons nous-même posé les bases dans le chapitre relatif au sacramentaire léonien (voir p. 162-5), est l'existence, au dimanche qui *précédait* chacun des Quatre-Temps, d'une antique station dans la basilique Saint-Pierre, station attestée par saint Léon en personne, ainsi que par le sacramentaire léonien.

Le troisième point, que personne, à notre connaissance, n'a encore songé à rapprocher des deux premiers, peut l'être de la façon suivante : a) d'une part, la date du sacre de saint Grégoire, le 3 septembre 590, qui était un dimanche, donc le premier dimanche de septembre, dans la basilique Saint-Pierre <sup>1</sup>, b) d'autre part, la présence, dans le sacramentaire d'Hadrien (dans celui de Padoue et dans tous les grégoriens

rie dominicale « *post sancti Cypriani* » appartiennent surtout à la famille du *Comes* ou lectionnaire de la messe, c'est-à-dire à un livre liturgique sur l'ordonnance duquel la tradition n'a jamais rien attribué d'important à saint Grégoire, et qui paraît bien avoir reçu l'essentiel de son organisation de l'un des prédécesseurs de Grégoire. C'est vraisemblablement l'ordonnance même attestée par ce genre de livre que le saint pape trouva à son avènement. Quant aux raisons qui ont poussé saint Grégoire à la modifier, nous ne voyons pas qu'il s'en soit expliqué quelque part. Une hypothèse fantaisiste de M. Baumstark sera réfutée plus loin.

1. Pour la date traditionnelle du 3 septembre 590, tous les auteurs modernes renvoient à L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, I,

p. 312-313 ; citons seulement le passage, p. CCLV, dans lequel il discute la chronologie des Papes du VI<sup>e</sup> siècle : « La combinaison des dates obituaires avec les mois et les jours marqués dans le Lib. Pont. conduit, pour l'ordination de saint Grégoire, au 3 septembre 590. Cette dernière date est vérifiée en gros par le registre de Grégoire et, avec une précision entière, par les chiffres de vacance entre Pélage II et lui ». — On notera que le 3 septembre 590 tombait précisément un dimanche, le premier dimanche du mois. Quant à l'église du sacre, la basilique Saint-Pierre, elle nous est attestée par GRÉGOIRE DE TOURS (*Hist. Franc.*, X, 1), renseigné de première main par son propre diacre qui était présent à la cérémonie.

en général) d'une messe, une seule, « Pro natali papae », c'est-à-dire pour le jour même du sacre du souverain Pontife — comme le contenu des prières l'indique, — messe dont la secrète et la préface sont à rapprocher précisément de la secrète de la messe (grégorienne, elle aussi) du dimanche *précédant* les Quatre-Temps de septembre. Cette dernière partie demande quelque développement :

Toutes les prières de cette messe « Pro natali papae »<sup>1</sup> sont de la composition personnelle de saint Grégoire, comme nous espérons le montrer ailleurs dans tous les détails : bornons-nous ici à ce qui est essentiel pour notre but présent, à la comparaison de la secrète et de la préface de cette messe du sacre — de l'« Ordinatio », comme on disait au moyen-âge — avec la secrète de la susdite messe dominicale de septembre.

## MENSIS SEPTIMI ORATIONES.

ORATIONES IN NATALI PAPAE.

DIE DOMINICO AD SANCTUM PETRUM.

(Ed. Lietzmann, N° 198,3).

(Ed. Lietzmann, N° 163,2).

SUPER OBLATA.

SUPER OBLATA.

Hostias tibi domine laudis exsolvo suppliciter implorans, ut quod immerito contulisti, intercedente beato Petro apostolo tuo propitius exequaris : per.

Pro nostae servitutis augmento sacrificium tibi domine laudis offerimus, ut quod immeritis contulisti, propitius exequaris : per.

PRAEFATIO.

Vere dignum... Ut quia in manu tua dies nostri vitae consistit, sicut honorem nobis indignis largiris ministerii, sic quoque tribuas rationabilis obsequii propitius incrementum, et tua dona in nobis custodias, ut eius suffragiis apud te semper reddar acceptus, cuius me vice hodie ecclesiae tuae praeesse voluisti. Et ideo...

1. Sauf le *début* de la première munion, collecte et le *début* de la postcom-

Commençons par examiner les rapprochements les plus apparents.

a) Il n'est pas difficile de constater que *la finale* de la secrète du dimanche : *ut quod immeritis contulisti propitius exequaris*, est substantiellement la même que celle de la secrète pour le Sacre du Pape : on a simplement changé le singulier en pluriel ; on a aussi supprimé l'allusion à l'intercession de Saint Pierre, mais tous les fidèles savaient que cette messe du dimanche était célébrée à la basilique Saint-Pierre.

Quant à l'idée exprimée par l'incise *ut quod immeritis contulisti*, il est notoire qu'à l'époque de son sacre, saint Grégoire avait l'âme littéralement accablée sous le poids de son indignité personnelle. Toutes les lettres qu'il a écrites au lendemain de son élévation sont pleines, jusqu'à la satiété, de la conscience qu'il a de son indignité et de sa faiblesse : et l'on sent que ce n'est pas là pure ostentation, mais qu'il est pénétré, plus qu'aucun autre pape ne l'a jamais été, du sentiment de son néant. Voici quelques-uns de ses gémissements :

Au patriarche d'Antioche, il écrit : « ... Considero namque qui sum, et nihil in me ex hujus boni signo deprehendo » <sup>1</sup>.

A l'évêque de Salone : « ... ipsius honoris onera me aegro animo suscepisse » <sup>2</sup>.

A l'archevêque de Corinthe : « ... Ego autem considerans infirmitatem meam ad Apostolicae sedis culmen non posse pertingere » <sup>3</sup>.

Au préfet de la garde impériale : « ... Unde indignus ego ad suscipienda Episcopatus onera... » <sup>4</sup>.

Il faudrait aussi relire tout le début — trop long pour être cité — de la lettre synodique adressée aux quatre patriarches orientaux, quelques mois après son élévation <sup>5</sup>.

Sept ans plus tard, écrivant au patriarche de Constantino-

1. *Registr. Lib. I, Epist. XXVI.* 517 B.

Edition des Mauristes, t. I, col. 516 C).

2. *Ibid. Epist. XXI* ; col. 505C)

3. *Ibid., Epist. XXVII*, col.

4. *Ibid., Epist. XXXII* ; col. 521 A.

5. *Ibid., Epist., XXV* ; col.

507 B-D,

ple, successeur de Jean le Jeûneur, le souvenir de son indignité le hante toujours : ... « Ego quoque qui indignus ad locum regiminis veni, infirmitatis meae conscius »...<sup>1</sup>.

Comme l'a écrit avec beaucoup de vérité Mgr Batiffol, « la tristesse que lui inspire son élection déborde dans les lettres qu'il répond aux amis qui lui ont exprimé leurs félicitations. »<sup>2</sup>. Tristesse engendrée par plusieurs causes, spécialement par l'adieu qu'il a fallu dire au port tranquille de la contemplation, mais aussi — spécialement au début de son pontificat — tristesse causée par la disproportion douloureuse constatée entre sa propre bassesse et la grandeur d'un état que sa foi lui révèle sublime.

Précisément, l'adjectif *immeritus* de la secrète de la messe pour le sacre du pape, se lit dans une des premières lettres de saint Grégoire :

Au patrice Narsès : « Dum contemplationis dulcedinem alte describitis, ruinae meae mihi gemitum renovastis, quia audivi quid intus perdididi, dum foris ad culmen regiminis *immeritus* ascendi »<sup>3</sup>.

Et la messe tout entière du sacre ne contient pas moins de six allusions distinctes à cette « indignité » du Pontife.

b) Quant au *début* de la secrète du dimanche de septembre, *Pro nostrae servitutis augmento*, il est l'équivalent assez exact de cette incise de la préface du sacre... *tribuas rationabilis obsequii propitius incrementum* : on sait, en effet, que l'« obsequium » dont il s'agit ici n'est autre que le service hiérarchique, le service proprement sacerdotal, équivalent très précisément à la *servitus nostra*<sup>4</sup> de la secrète du dimanche.

c) Par ailleurs, la construction si rare *pro ..... augmento*, avec le complément au génitif placé entre les deux mots, existe chez saint Grégoire :... « *pro suae firmitatis augmento* »... écrit-il dans une lettre<sup>5</sup> ; les termes eux-mêmes, *pro... aug-*

1. *Id. Lib. VII, Epist. IV* ; col. 849 C.

2. P. BATIFFOL, *Saint Grégoire*, 1928, p. 54 (Collection *Les Saints*, Lecoffre).

3. *Ibid.*, *Lib. I, Epist. VI* ; col. 492-3.

4. *Servitus nostra, nos servi*

*tui*, etc., ont en général le sens de service sacerdotal, de ministère, dans les anciennes secrètes et dans le Canon romain.

5. *Registr. Lib. IV, Epist. IX* ; tome II de l'éd. des Mauristes, col. 688 A,

*mento*, de cette construction, n'existent pas tels dans les sacramentaires antérieures, léonien et gélasien.

Les rapprochements d'ordre positif que nous venons d'établir entre ces divers prières du sacramentaire grégorien et les écrits de saint Grégoire, paraissent fournir une base suffisante pour nous permettre de formuler prudemment — à titre d'hypothèse et jusqu'à production de preuves ou d'indices négatifs — une double proposition, la seconde étant complémentaire de la première :

a) la messe grégorienne « *Pro natali papae* » aurait été composée par saint Grégoire, et à l'occasion de son propre sacre (dimanche 3 septembre 590) ;

b) la secrète du dimanche grégorien *avant* les Quatre-Temps de septembre aurait été composée plus tard par le même saint Grégoire, en commémoration voulue d'un souvenir particulièrement cher au cœur du saint pontife : deux propositions dont nous allons montrer les vraisemblances.

Et tout d'abord nous obtenons, par là, et de la manière la plus naturelle qui soit, à la fois l'explication mutuelle de toute une série de faits convergents et la signification de ce curieux dimanche grégorien qui *précède* les Quatre-Temps de septembre, explication que l'on peut résumer ainsi : lorsque saint Grégoire monta sur le trône pontifical, le dimanche 3 septembre 590, l'église romaine avait encore coutume de célébrer les Quatre-Temps de septembre dans la première semaine du mois ; ce dimanche-là était donc celui qui *précédait* les Quatre-Temps. Par ailleurs, ce même dimanche se trouvait traditionnellement pourvu d'une messe stationale à la basilique Saint-Pierre<sup>1</sup>. Ainsi était observée la règle antique qui voulait que la consécration d'un évêque eut lieu un dimanche<sup>2</sup>, et la coutume romaine qui était de consacrer

1. Station attestée, l'on s'en souvient, par S. Léon et par le sacramentaire léonien (voir plus haut p. 163, s).

2. Voir en particulier C. H. TURNER, *The Papal Chronology of The Third Century*, § 3 : *Antiquity*

*of the rule of Sunday Ordination*, dans *Journal of Theolog. Studies*, XVII, 1916, p. 341, ss. — Cette règle remonte au moins jusqu'à S. Hippolyte, et non pas seulement jusqu'à la lettre du pape Zosime de 417 (*Epist.* 4, PL, XX,

dans la basilique Saint-Pierre, autant qu'on le pouvait, les successeurs du Prince des Apôtres<sup>1</sup>. Plus tard, lorsque Grégoire composa son sacramentaire, il voulut remplacer les anciens formulaires de consécration papale (il y en a dans le léonien et le gélasien), par un formulaire de sa composition, celui-là même, vraisemblablement, qu'il avait composé pour son propre sacre<sup>2</sup>; il voulut conserver aussi le souvenir de son ordination en rédigeant un formulaire spécial pour le dimanche qui *précédait* les Quatre-Temps de septembre<sup>3</sup>, et en incorporant dans la secrète de ce jour des réminiscences discrètes de sa propre messe d'ordination. — Ainsi s'explique que l'*Hadrianum* — cet extrait du grégorien et exemplaire personnel du pape d'alors, ne contenant aucune messe pour les dimanches ordinaires de l'année — ait conservé quand même la messe du dimanche précédant les Quatre-Temps de septembre, avec la mention, jusqu'ici énigmatique, d'une station à Saint-Pierre.

Et ce n'est pas une objection réelle de se dire que Grégoire, avant son élévation, ne songeait sans doute pas encore à réformer le sacramentaire de l'Église romaine, et qu'il n'avait peut-être pas eu le temps de composer une messe nouvelle pour le jour de son sacre. Pour qui étudie avec soin la manière dont Grégoire a composé son sacramentaire, la chose ne souffre guère de difficulté : pour mettre sur pied une oraison nouvelle ou pour retoucher une formule des sacramentaires antérieurs, le bon pape y va avec la plus admirable simplicité, formulant sa prière exactement de la même manière que ses enseignements familiers ou sa conversation jour-

663), comme le voudrait Camille JULIAN, *Notes gallo-romaines*, n° XCIV, dans *Revue des études anciennes*, XXIV, 1922, p. 123, n. 1.

1. Le *Liber Pontificalis* a conservé les noms de quelques papes qui ont été consacrés au Latran ou dans d'autres églises que la basilique Saint-Pierre.

2. Quelque chose d'analogue

concerne le pape S. Léon I<sup>er</sup> : on a conservé de lui un sermon qu'il prêcha le jour même de sa consécration. (*S. Leonis opera*, éd. Ballerini, I, col. 7) PL, LIV, 141.

3. Ce que les sacramentaires antérieurs avaient négligé de faire, le Léonien témoignant seulement de la station à Saint-Pierre ce dimanche-là.



nalière ou même certaines pages plus intimes de sa correspondance ; c'est chose curieuse et suggestive à la fois, de voir comment chacune des formules *propres* à son sacramentaire est littéralement tissée de ses expressions personnelles, composée d'incises ou même de phrases entières qui n'appartiennent qu'à lui et que l'on retrouve dans *tous* ses écrits mais particulièrement dans le plus considérable de ses ouvrages, le livre des Morales sur Job. Or, la plus grande partie des *Moralia* a été écrite par Grégoire alors qu'il n'était encore que simple apocrisiaire à Constantinople et loin de l'atmosphère romaine. L'on peut donc dire, en un certain sens, que plus de la moitié du sacramentaire grégorien était virtuellement écrite lorsque Grégoire monta sur le trône pontifical. Pour rédiger la messe de son sacre, Grégoire n'eut qu'à procéder comme il fera plus tard lors de la composition de son sacramentaire : laisser parler devant le Seigneur son âme de moine contemplatif, reconnaître son néant devant la Majesté divine, et recommander à la souveraine Miséricorde, en la circonstance présente, la faiblesse de son épiscopat commençant et les multiples besoins de sa *familia* romaine.

Du reste, entre le moment où, pour l'empêcher de mettre à exécution ses projets de fuite l'on avait dû s'assurer de sa personne, et celui où, éclairé par de surnaturelles indications <sup>1</sup>, il se rendit à la volonté divine, il eut le loisir nécessaire <sup>2</sup> de songer à son ordination et de traduire en formules

1. Ce qu'il appelle, par deux fois, des « divina judicia », mais sans jamais révéler à personne la nature exacte de ces indices d'en-haut : « ... ipsius honoris onera me aegro animo suscepisse. Sed quia divinis judiciis non poteram resultare, necessario mentem meam parti laetiori revocavi. » (*Registr., Lib., I, Epist., XXI*; col. 505 c).

« ... Ego quoque qui indignus ad locum regiminis veni, infirmitatis meae conscius, secretiora loca petere aliquando decreve-

ram ; sed *superna mihi judicia* adversari conspiciens, jugo Conditoris subdidi cervicem cordis. » (*Ibid., Lib. VII, Epist. IV*; col. 849 C) — Cf. aussi *Lib. I, Epist. XXVII*, 517 C).

2. Le fait que l'on put attendre posément, pour la cérémonie du sacre, un jour de dimanche (conformément à la règle antique), suggère bien l'absence de toute précipitation, contrairement à ce qu'on serait tenté de croire en lisant le récit, raccourci à l'extrême, de l'*Historia Fran-*

euchologiques très simples — selon sa manière habituelle de se tenir devant Dieu — les sentiments dont son cœur était rempli<sup>1</sup>. Et c'est l'âme écrasée, mais soumise, qu'il se laissa

*corum*, X, 1 : « ... Cumque latibula fugae praepararet, capitur, trahitur, et ad beati apostoli Petri basilicam deducitur, ibique ad pontificalis gratiae officium consecratus papa urbi datus est ». (P.L., LXXI, 529 C).

1. Dans les œuvres de l'évêque de Tours, homonyme et contemporain de notre Grégoire, il n'est pas rare d'entendre parler d'évêques composant des « libelli missarum » (*Hist. Franc.*, II, 22), ou de tel évêque écrivant de nouvelles oraisons pendant les loisirs de son exil (*H. F.*, VIII, 20), ou d'ecclésiastiques composant telles oraisons pour des circonstances particulières (*Liber vitae patrum* XV, 3 ; XX, 3 ; *In gloria confessorum*, 49). Le fait est assez courant à l'époque, et personne ne songe à s'en étonner, à fortiori à le consigner dans les annales comme une merveille. Une quarantaine d'années avant l'élévation de saint Grégoire, un archevêque de Ravenne, Maximianus (546-556 ?), composait un missel très complet dont nous n'aurions aucune connaissance si le biographe des archevêques de Ravenne, Agnellus (écrivant vers 840) n'en avait fait une rapide mention (*Liber Pontificalis seu Vitae Pontificum Ravennatum*, pars II, cap. VI ; P.L., CVI, 610 D).

Au siècle précédent, l'écrivain Gennade nous rapporte qu'un prêtre de Marseille, Musaeus, ainsi qu'un évêque de Maurétanie

Voconius, composèrent chacun un sacramentaire (*De Scriptoribus Ecclesiasticis*, cap. LXXVIII, s. P.L., LVIII, 1103 s.), lesquels ne sont pas autrement connus.

Vers la fin du v<sup>e</sup> siècle, Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont-Ferrand, parle de préfaces (*contestatiunculas*) qu'il a composées. (*Epist.* VII, 3. PL, LVIII, 657 B).

Enfin, quelque temps après saint Grégoire, des évêques de Tolède : Eugène († 657), Hildephonse († 669), Julien († 690) composèrent des messes qui existent encore (Voir le mémoire de Mgr. Mercati, imprimé dans *Liturgica Historica*, d'Ed. Bishop, p. 202 ss.).

C'est à peu près tout ce que l'on connaît concernant les productions liturgiques de ce genre, des évêques d'Occident, et cela nous fait voir que le fait d'écrire un sacramentaire ou un libellus missae était chose assez normale de la part d'un évêque ou d'un pape, et qui n'était généralement pas remarqué. Cf. W. C. BISHOP, *The African rite*, dans *Journal of Theological Studies*, XIII 1912, p. 252. En composant un nouveau sacramentaire (nouveau en partie), à plus forte raison en mettant par écrit un simple formulaire de messe pour le jour de son sacre, saint Grégoire-le-Grand n'attirait nullement l'attention de ses contemporains : un grand nombre d'évêques devaient en agir de même, et cela tout naturellement. Et c'est sans doute

conduire quand le moment fut venu, à la basilique Saint-Pierre pour y être consacré Pape, au jour désormais mémorable pour lui, du dimanche 3 septembre 590 <sup>1</sup>.

l'une des raisons qui explique le silence des contemporains, du Lib. Pont., et de saint Grégoire lui-même sur l'apparition du sacramentaire grégorien : le fait dut d'abord se réduire à une simple mesure locale, à la mise en service pratique — à l'essai, peut-être — du recueil de messes qu'il avait arrangées, compilées ou composées à neuf, au rythme que lui laissaient ses loisirs. C'est seulement plus tard que le livre parvint à s'imposer, sans doute grâce à ses qualités intrinsèques, mais surtout grâce à la renommée d'incomparable grandeur laissée par son saint Auteur, et à des circonstances externes — et non des moindres — telles que l'engouement manifesté pour ce livre par le tout-puissant Charlemagne. Il est même assez probable que, si ce grand prince ne l'eût patronné à ce point, nous n'eussions connu le sacramentaire de saint Grégoire qu'à travers l'amalgame que nous en présentent les gélasiens grégorianisés du VIII<sup>e</sup> siècle.

1. Nous avons réservé en dernier lieu l'examen d'une assertion émise par M. Baumstark, dans ses *Untersuchungen*, déjà citées, p. 106\*. L'auteur, qui n'a pas songé à faire les mêmes rapprochements que nous, émet — sans l'appuyer d'aucune manière — cette affirmation, que la première partie du titre du premier dimanche grégorien de septembre : *Mensis septimi orationes, Die dominico ad Sanctum Petrum*, n'a

aucune relation avec les Quatre-Temps qui suivent. Et il ajoute aussitôt, toujours sans preuve, que nous sommes plutôt là en face d'un vestige d'une ancienne façon de compter les dimanches après la Pentecôte *par mois* ou séries mensuelles. Des preuves ou des indices, il n'en a pas donnés. — Pour notre part, nous ne voyons pas ceux qu'on pourrait avancer. Si l'on excepte, en effet, certains titres, d'ailleurs très lâches, du léonien, il faut reconnaître que l'on ne possède aucune attestation romaine précise, surtout aucune attestation contemporaine du grégorien, sur la manière de compter ces dimanches par mois. Au contraire, il est même probable que l'autre manière de compter les dimanches d'été et d'automne, celle qui consistait à les grouper, non par mois, mais en séries autour de quelques Saints romains, est antérieure à l'époque de saint Grégoire, comme semble en témoigner l'existence d'une famille de manuscrits qui, arrivés aux environs du jeûne de septembre, range une partie ces dimanches sous le titre « Post sancti Cypriani » : cette famille de manuscrits comprend surtout les lectionnaires de la Messe, c'est-à-dire ces livres liturgiques pour lesquelles il n'existe pas de tradition attestant que saint Grégoire les ait réformés. Or, ces livres distribuent les lectures dominicales par groupes de dimanches commandés par des

C. — *Le sacramentaire grégorien de Padoue, D 47.*

A la fin de l'article dans lequel il publiait les fragments du missel grégorien du Mont-Cassin, Dom Wilmart déclarait <sup>1</sup> : « Il est enfin une troisième espèce grégorienne qui prend décidément valeur avec la mise au jour des fragments du Mont-Cassin : la tradition italienne particulière des sacramentaires tels que ceux de Vérone LXXXVI (81) et CXI (6), de Monza 101, et surtout de Padoue D (47), tous du ix<sup>e</sup> siècle. Elle n'était pas ignorée, ni tout à fait méconnue. Les bons juges, qui dans toute cette question se sont exprimés avec une sagacité et une prudence auxquelles ce n'est pas trop de rendre hommage une fois encore en terminant, ont plutôt deviné l'intérêt caché de ces manuscrits [Il cite en note Ebner et Bishop]. Cependant, ne les connaissant que par l'extérieur, et manquant ainsi d'une base solide d'estimation, ils ont remarqué surtout leur singularité. Le groupe sort maintenant de son isolement, son étrangeté apparente s'efface, il se révèle enfin comme une survivance légitime.

« C'est par le rapprochement et l'accord de ces divers documents, reconnus comme représentants, chacun pour son

fêtes de Saints et non par les divisions mensuelles du calendrier. Dès lors, il n'est guère probable qu'une façon de compter les dimanches par mois ait été connue de saint Grégoire.

A l'hypothèse insuffisamment fondée de M. Baumstark, nous pouvons opposer le témoignage de S. Léon et du sacramentaire léonien attestant l'existence d'une messe stationale au dimanche qui précédait chacun des Quatre-Temps, (voir plus haut, p. 163, s.), donc ici au premier dimanche de septembre, aussi longtemps que Rome célébrait ce jeûne dans la première semaine de septembre. — Dès lors, il faut dire har-

diment que le titre du dimanche grégorien *Mensis septimi orationes. Die dominico*, etc., est en relation directe avec les trois fêtes de jeûne qui suivent, la station de ce jour ayant pour objet principal d'annoncer officiellement au peuple la date exacte des trois jeûnes de la saison. La seule modification qu'il y a dans le grégorien est que ce dimanche — et par conséquent la semaine de jeûne qu'il introduit — est reculé jusqu'à la troisième semaine du mois.

1. *Un missel grégorien ancien*, dans *Revue Bénédictine*, XXVI, 1909, p. 299-300.

compte, du même type ancien, — les sacramentaires du nord de l'Italie, le Supplément d'Alcuin, la révision gélasienne, — que les sept fragments de l'antique missel du Mont-Cassin reprendront corps et vie. C'est par l'examen attentif de toutes ces épaves ensemble que nous arriverons à connaître, par delà le sacramentaire du pape Hadrien, le véritable sacramentaire de S. Grégoire ».

Lorsque Dom Wilmart écrivait, en 1909, ces lignes remarquables, le sacramentaire de Padoue n'était encore connu que par une description qu'on avait donnée Ebner en 1896. Depuis lors, Dom Mohlberg a édité, en 1927, les parties principales du codex D 47, et sa publication rend plus facile l'examen parallèle de l'ensemble des grégoriens et rapproche d'autant le moment où, selon le vœu émis par Dom Wilmart, l'on arrivera « à connaître, par delà le sacramentaire du pape Hadrien, le véritable sacramentaire de S. Grégoire ».

Le caractère nettement *grégorien* du manuscrit de Padoue ne fait donc pas le moindre doute : à l'autorité d'Ebner, d'Edmund Bishop, de Dom Wilmart, on peut ajouter celle de son éditeur Dom Mohlberg, qui se devait de bien établir ce point capital. D'autres voix autorisées se sont fait entendre dans le même sens : citons seulement ces lignes de M. Andrieu : « Le sacramentaire [de Padoue] est du type *grégorien*. Il se rapproche beaucoup de l'Hadrianum, bien qu'il présente nombre de traits personnels. Il possède notamment les séries de dimanches du Propre du Temps, qui manquent dans l'Hadrianum. Son modèle romain — c'est à-dire le dernier de ses ancêtres transcrit à Rome — fut probablement exécuté après le pontificat de Léon II (682-683) et avant la translation des restes de S. Léon le Grand, opérée par Serge I (687-701) »<sup>1</sup>. Quant au sacramentaire même de Padoue, il a vu le jour dans un scriptorium de Lotharingie, au milieu du ix<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

Qu'un exemplaire du sacramentaire grégorien, écrit matériellement au ix<sup>e</sup> siècle, ait reçu des modifications que ne comportait pas l'archétype du vii<sup>e</sup> siècle, c'est ce qui n'éton-

1. *Revue des Sciences Religieuses*, IX, 1929, p. 451, s.      2. *Ibid.*

nera personne. Le sacramentaire de Padoue contient, en effet, un certain nombre de fêtes de saints post-grégoriennes ; quelques-unes même de celles contenues dans le modèle grégorien n'ont pas été maintenues ; de même, plusieurs fêtes propres au sacramentaire gélasien ainsi que plusieurs oraisons et préfaces gélasiennes ont été réintroduites. Mais tout ceci, proportionnellement minime, se laisse aisément circonscrire et ne saurait rien enlever au caractère nettement grégorien de l'ensemble <sup>1</sup>.

Puisque le sacramentaire de Padoue est le type de grégorien le plus complet que nous possédions, c'est ici que nous allons donner le détail de la série grégorienne des Dimanches après la Pentecôte.

Ce qui frappe tout d'abord, nous le savons déjà, c'est la façon selon laquelle les 27 dimanches grégoriens sont subdivisés et groupés. Au lieu de présenter, comme le missel actuel, une série unique et continue de dimanches appelés invariablement « Post Pentecosten », le sacramentaire de Padoue nous offre les séries successives suivantes :

#### A (1-5) :

Le 1<sup>er</sup> dimanche, celui qui suit les Quatre-Temps de Pentecôte, est appelé : « Die dominico vacat » ; puis l'on trouve :

1. C'est pratiquement le même jugement qu'émet le Rév. W.-H. Frère bien que, par principe, il range le « *Paduanum* » parmi ce qu'il appelle les sacramentaires mélangés « mixed sacramentaries » : il suffit de s'entendre. Partant de ce postulat que seul l'*Hadrianum* représente le grégorien pur et sans mélange, il est bien obligé de considérer comme « mélangé », tout sacramentaire qui vient combler les « lacunes » de l'*Hadrianum*. Mais le Dr. Frère était trop avisé pour ne pas s'apercevoir que l'*Hadrianum* lui-même témoignait de l'existence

de formulaires dominicaux entiers dont on n'a consigné que la première oraison (les deux premiers dimanches après Noël-Epiphanie). Aussi est-ce de bonne grâce qu'il finit par reconnaître que le « *Paduanum* » est le moins « mélangé » de tous les « mixed sacramentaries », et même, que le modèle du « *Paduanum* » « nous ramène à un sacramentaire Grégorien du VII<sup>e</sup> siècle ». Il termine, somme toute, par où il aurait pu commencer. — Cf. *Studies in early roman liturgy*, I, *The Calendar*, 1930, pp. 56-63.

Ebdomada II post Pentecosten,

»	III	»
»	IV	»
»	V	»

**B (6-11) :**

Avec le 6<sup>e</sup> dimanche, une nouvelle série commence :

Ebdomada I post natale Apostolorum [Petri et Pauli, die 29 Junii],

Dominica I post *Octavas* Apostolorum,

»	II	»	»
»	III	»	»
»	IV	»	»
»	V	»	»

**C (12-16) :**

Avec le 12<sup>e</sup> dimanche s'ouvre encore une nouvelle série :

Dominica I post Natale sancti Laurentii (fête le 10 août),

»	II	»	»
»	III	»	»
»	IV	»	»
»	V	»	»

Puis les deux dimanches grégoriens du mois de septembre, l'un précédant les Quatre-Temps du septième mois, l'autre les suivant <sup>1</sup> :

1. Il importe de remarquer la présence de ces deux dimanches du mois de septembre. Généralement, les auteurs liturgiques, préoccupés de montrer la belle ordonnance des autres dimanches autour des principales fêtes de Saints romains, négligent de signaler cette courte série de deux dimanches qui ne paraissent dépendre d'aucune fête de Saint, mais gravitent autour des Quatre-Temps de septembre. Nous avons montré plus haut les attaches romaines authentiques que

présente le premier de ces dimanches avec le sacramentaire léonien et l'époque même de saint Léon ; par ailleurs, le plus ancien témoin du grégorien, les Fragments du Mont-Cassin, nous a conservé une partie du deuxième de ces dimanches, le dimanche « Vacat » ; et comme ces deux dimanches vont toujours ensemble dans la tradition grégorienne, l'on peut être pratiquement sûr que le codex cassinien les avait tous les deux lorsqu'il était encore complet.

**D (17-18) :**

Orationes mensis septimi. Die dominico ad Sanctum Petrum.

Die dominico vacat.

Enfin une dernière série de 9 dimanches, tous dénommés d'après la fête du « Saint Ange », i. e. de Saint Michel (29 sept.). :

**E (19-27) :**

Dominica I post [Natale] sancti Angeli

»	II	»	»
»	III	»	»
»	IV	»	»
»	V	»	»
»	VI	»	»
»	VII	»	»
»	VIII	»	»
»	IX	»	»

Depuis l'apparition des XVI messes gélasiennes<sup>1</sup> sans affectation fixe, un grand pas a donc été fait dans l'organisation et le groupement des dimanches après la Pentecôte. On a cherché la raison d'être de cette façon romaine de grouper les dimanches par séries autour des grandes fêtes de Saints que l'Église de Rome célébrait à cette saison de l'année. Donnons la parole à Dom Pierre de Puniet :

1. Comme on le voit, il n'est pas question, dans le sacramentaire de Padoue, de dimanches « post sancti Cypriani » (fête le 14 septembre). Généralement aussi, les mêmes commentateurs liturgiques parlent des dimanches « post sancti Cypriani » comme s'ils étaient sur le même pied que les dimanches « post sancti Angeli » (fête le 29 septembre), ou même comme si ceux-là précédaient ceux-ci dans les mêmes documents. — Il importe de pré-

ciser d'abord que les anciens documents ne connaissent que l'une ou l'autre série, et non les deux successivement ; ensuite, que la dénomination « post sancti Cypriani » paraît plus spéciale aux Lectionnaires de la messe et aux Évangélistes. Cf. Ed. BISHOP, *Liturgica historia*, 1918, p. 73-74 ; W-H. FRERE, *Studies in Early Roman Liturgy*, II, *The Roman Gospel-lectionary*, p. 69 ; voir aussi A. BAUMSTARK, *Untersuchungen*, 1927, p. 105\*.



« (Cette manière était) très ingénieuse, puisqu'elle stabilisait entre les points immobiles de ces fêtes fixes les dimanches dont la place change chaque année. Ils ne sortaient pas d'un cadre assez restreint : le même dimanche se retrouvait toujours après le 29 juin, le même encore après l'octave, et ainsi de suite. La perpétuelle fluctuation de ce temps, mobile entre tous, se réduisait de la sorte aux quelques dimanches courant de la Pentecôte au 29 juin.

« Le système avait un autre avantage très appréciable, dont nous n'avons pas perdu tout le bénéfice, celui d'offrir des dates à peu près fixes pour la répartition des *messes dominicales* elles-mêmes. Le plus ancien recueil romain que nous connaissions [il désigne ainsi le sacramentaire gélasien] fournissait à saint Grégoire une série continue de seize messes pour les dimanches, sans affectation précise à tel ou tel mois de l'année. En réglant la disposition *définitive*<sup>1</sup> du missel romain, — en fait elle n'a pas varié depuis —, saint Grégoire adopta toute cette série de textes vénérables dans l'ordre exact où ils se présentaient, et les attribua aux dimanches après la Pentecôte. Mais, pour leur donner toute la stabilité possible, il leur assigna pour point de départ un jour fixe, le 1<sup>er</sup> dimanche après la fête des saints Apôtres Pierre et Paul, au lieu de commencer dès l'octave de la Pentecôte qui varie chaque année. Et c'est pourquoi, dans notre usage actuel, nous ne trouvons qu'au 5<sup>e</sup> dimanche, — correspondant exactement à celui qui jadis suivait la fête du 29 juin —, l'antique série des messes dominicales *Deus qui diligentibus te*, et la suite qui se poursuit sans interruption, comme autrefois à Rome, jusqu'à notre 20<sup>e</sup> dimanche inclusivement »<sup>2</sup>.

On a aussi cherché à connaître l'auteur de cette intelligente disposition, et même l'année précise où elle fut inaugurée : puisque, d'une part, elle n'apparaît point dans les sacramentaires léonien et gélasien, et que, d'autre part, elle se trouve entièrement constituée dans le grégorien, il est assez naturel de soupçonner là l'intervention de saint Grégoire. Citons encore Dom P. de Puniet :

1. C'est nous qui soulignons. *dimanches après la Pentecôte, dans La Vie et les Arts liturgiques*.

2. *Le sanctoral romain et les* *ques*, juillet 1926, p. 389, s.

« Cette ingénieuse organisation révèle le sens à la fois conservateur et pratique de celui que les traditions anciennes désignent d'une seule voix comme l'auteur de l'œuvre grandiose, qui donnait à la liturgie romaine *sa forme définitive*<sup>1</sup>. Il est possible même que nous trouvions là l'indication précise de l'époque à laquelle saint Grégoire acheva son travail de revision des recueils liturgiques romains. La façon dont il a intercalé les dimanches entre les fêtes de saints donne à ses nomenclatures l'aspect d'un calendrier dont la date de Pâques ne peut être que le 3 avril... Saint Grégoire pouvait avoir des raisons spéciales de choisir cette date précise ; nous devons nous contenter de proposer la plus vraisemblable : c'est sans doute qu'il rédigeait son missel au cours, ou peut-être en vue d'une année où effectivement Pâques tombait le 3 avril.

« Tel fut le cas en l'année 595, et ce fut le seul durant le pontificat de saint Grégoire, de 590 à 604 »<sup>2</sup>.

Entrons maintenant dans le détail des dimanches grégoriens, tels que nous les présente le sacramentaire de Padoue :

Le premier dimanche après la Pentecôte porte le titre « Die dominico vacat » ; nous l'avons déjà rencontré dans l'*Hadrianum* et avons dit alors tout ce qui était nécessaire (Voir plus haut, pp. 177, ss.).

A partir du deuxième dimanche jusqu'à celui où saint Grégoire décida de faire commencer la série des XVI messes gélasiennes, nous trouvons une série de 4 formulaires dominicaux, tous intitulés « Post Pentecosten » ; ce sont les seuls, du

1. C'est nous qui soulignons. Il ne faudrait pas s'imaginer, en effet, que tout, dans cette « ingénieuse organisation », soit l'œuvre de S. Grégoire : le choix de tel Saint romain, surtout celui de S. Michel, comme tête de série dominicale, la présence des deux dimanches du VII<sup>e</sup> mois, le recul de ces deux dimanches jusqu'après le milieu de septembre, enfin le choix, la composition ou la répartition de telles

ou telles oraisons, tout cela peut être l'œuvre de S. Grégoire ; mais le principe même de subdivision des dimanches en séries commandées par une fête de Saint — pour ne rien dire du choix des plus importantes de ces fêtes — ce principe-là devait être antérieur à S. Grégoire, comme nous avons pu l'entrevoir dans le chapitre consacré à l'*Hadrianum*.

2. *Ibid.*, p. 391, s.

reste, à recevoir cette dénomination. Pour constituer son deuxième dimanche, « post Pentecosten », saint Grégoire a pris la collecte et la postcommunion au formulaire gélasien du sixième dimanche « Post clausum Paschae », lequel ne servait jamais, semble-t-il, puisqu'il est en surnombre ; quant à la secrète, saint Grégoire l'a prise dans le léonien. Pour son troisième dimanche, il a simplement adopté trois oraisons de la messe gélasienne du dimanche dans l'octave de l'Ascension, qu'il n'avait pas jugé opportun de reprendre pour constituer son propre dimanche après l'Ascension. Il a au contraire composé la collecte *Protector* et la secrète de son quatrième dimanche, et emprunté la postcommunion de ce jour au gélasien. Quant à son cinquième dimanche, il en a pris la collecte *Da nobis* au léonien, et les autres pièces au gélasien.

Cependant, un total de cinq formulaires dominicaux pour couvrir le temps mobile qui va du premier dimanche après la Pentecôte jusqu'au 28 juin, devient insuffisant dans les années où Pâques tombe le 22 mars : il manque alors deux dimanches ; pour les années où Pâques tombe le 23 mars ou l'un des jours suivants jusqu'au 29 mars inclus, il manque seulement un dimanche. Ce cas s'est présenté plusieurs fois durant le pontificat de saint Grégoire ; comment faisait-il alors, et pourquoi n'a-t-il pas indiqué le moyen de combler cette petite lacune ? C'est seulement lorsque Pâques tombe le 25 ou le 27 mars qu'un des dimanches susdits est occupé par une fête de Saint (S. Jean-Baptiste ; SS. Gervais et Protais) pouvant probablement tenir lieu du formulaire dominical qui eût dû servir ce jour-là et rendre ce formulaire disponible pour le dimanche suivant : en ces années-là, donc, le nombre des cinq susdits formulaires dominicaux est suffisant. La lacune dont nous venons de parler serait sans doute le seul petit défaut de l'organisation grégorienne des dimanches après la Pentecôte, à moins d'admettre avec Dom P. de Puniet<sup>1</sup>, mais pour un motif différent, que saint Grégoire pouvait avoir une raison spéciale de choisir, comme base de distribution des dimanches, une année où les cinq formulaires

1. Voir page précédente.

dominicaux en question pouvaient suffire, par exemple l'une des années où Pâques tombe entre le 29 mars et le 4 avril inclus (l'année 595 envisagée par le P. de Puniet est du nombre), donc une année *moyenne*.

Après ce premier groupe de dimanches, vient une série dominicale commandée par la fête des SS. Pierre et Paul (29 juin). C'est pour le premier de ces dimanches, celui qui vient dans l'octave même de la fête des Saints Apôtres, que saint Grégoire décida d'inaugurer la série des XVI messes gélasiennes, série qui va se dérouler régulièrement jusqu'à épuisement<sup>1</sup>, sauf une intercalation de deux formulaires dominicaux spéciaux que saint Grégoire a insérés entre la XI<sup>e</sup> et la XII<sup>e</sup> messe gélasienne, et dont nous aurons à reparler. Cependant, saint Grégoire ne s'est pas astreint à reproduire servilement le sacramentaire de saint Gélase : outre l'abandon d'une collecte sur deux que comportait le gélasien, saint Grégoire a quelquefois laissé de côté telle ou telle des trois autres pièces dominicales gélasiennes, soit pour puiser au léonien, soit même pour composer du neuf. Voici le détail :

- 1<sup>er</sup> dimanche « *Post natale Apostolorum* » : toutes les pièces sont gélasiennes.
- 1<sup>er</sup> dimanche « *Post Octavas Apostolorum* » : toutes les pièces sont gélasiennes.
- 2<sup>e</sup> dimanche « *Post Octavas Apostolorum* » : seule la collecte est gélasienne ; la secrète est léonienne. Si la postcommunion est gélasienne, elle provient pourtant d'une autre messe.
- 3<sup>e</sup> dimanche « *Post Octavas Apostolorum* » : toutes les pièces sont gélasiennes.
- 4<sup>e</sup> dimanche « *Post Octavas Apostolorum* » : la postcommunion est grégorienne.
- 5<sup>e</sup> dimanche « *Post Octavas Apostolorum* » : toutes les pièces sont gélasiennes.

1. Cette fidélité à maintenir libéré dont fait preuve saint substantiellement le bloc géla- Grégoire dans le traitement du sien des XVI messes dominicales reste du sacramentaire gélasien. contraste singulièrement avec la

Après quoi vient la série des dimanches après la Saint-Laurent :

- 1<sup>er</sup> dimanche « Post natale sancti Laurentii » : toutes les pièces sont gélasiennes.
- 2<sup>e</sup> dimanche « Post natale sancti Laurentii » : toutes les pièces sont gélasiennes.
- 3<sup>e</sup> dimanche « Post natale sancti Laurentii » : la secrète vient d'une autre messe gélasienne.
- 4<sup>e</sup> dimanche « Post natale sancti Laurentii » : la postcommunion vient d'une autre messe gélasienne.
- 5<sup>e</sup> dimanche « Post natale sancti Laurentii » : toutes les pièces sont gélasiennes.

Puis la courte, mais importante série des deux dimanches du septième mois : c'est ici que saint Grégoire a interrompu momentanément la série des XVI messes gélasiennes pour intercaler, entre la XI<sup>e</sup> et la XII<sup>e</sup> messe, un petit groupe de deux dimanches, particuliers au mois de septembre, sur l'origine et la signification desquels il a été longuement discuté dans le chapitre consacré à l'Hadrianum (Voir pp. 179, ss.). Disons seulement ici que, pour le premier de ces dimanches, le « Die dominico ad Sanctum Petrum », saint Grégoire a composé lui-même la collecte et la secrète : il a emprunté la postcommunion au léonien. — Pour le dimanche suivant, « Die dominico vacat », saint Grégoire a composé la collecte et la postcommunion : il a pris au léonien la secrète<sup>1</sup>.

Vient enfin la dernière série, la plus longue, celle des neuf dimanches après la Saint-Michel :

1<sup>er</sup> dimanche « Post sancti Angeli » : ici nous rencontrons quelque chose d'assez curieux. Tandis que les Fragments cassiniens nous offrent une collecte composée par saint Grégoire, le manuscrit de Padoue, plus récent, est revenu à la première collecte de la messe gélasienne correspondante, la XII<sup>e</sup> ; constatons du moins cette indépendance du sacramentaire de Padoue sur un point de détail : nous en aurons

1. C'est à partir de maintenant que nous commençons à jour du témoignage parallèle des Fragments du missel du Mont-Cassin.

plus loin trois autres exemples. — Quant à la secrète et à la post-communion de cette messe, elles sont toutes deux gélasiennes, dans les deux documents (Mont-Cassin et Padoue).

Pour les deux dimanches qui viennent ensuite, le copiste du manuscrit de Padoue, ou plutôt du modèle qu'il reproduisait, a été victime d'une distraction de taille : il a purement et simplement interverti les deux messes en question<sup>1</sup> ; (c'est la raison pour laquelle, sur nos tableaux comparatifs, p. 151, nous avons mis entre parenthèses chaque formule de ces deux messes). Par une heureuse fortune, les fragments du Mont-Cassin nous garantissent, par la secrète et la postcommunion du premier de ces deux dimanches, ainsi que par la collecte du deuxième (« Dominica III post S. Angelum »), l'ordre authentique des deux messes ; au surplus, les Gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle et le Supplément d'Alcuin confirment l'ordonnance des deux dimanches présentée par les fragments du Mont-Cassin : le cas du sacramentaire de Padoue était certainement accidentel et en dépendance d'un modèle isolé. Quant à la provenance des pièces de ces deux dimanches (que nous remplaçons mentalement dans l'ordre primitif), la collecte *Custodi nos*, = N° 132, et la secrète *Majestatem*, = N° 133, ont été prises au gélasien, tandis que la postcommunion *Sanctificationibus*, = N° 136, a été composée par saint Grégoire. — Le choix de la collecte du dimanche suivant est l'occasion, pour le sacramentaire de Padoue, de manifester une indépendance de détail, relativement aux Fragments Cassiniens : tandis que ceux-ci retiennent la première collecte de la messe gélasienne correspondante (*Dirigat*, n° 137), Padoue, lui, choisit la deuxième (*Tuis Domine*, = N° 138) ; les deux autres pièces de Padoue sont gélasiennes (*Deus qui nos*, = N° 139, et *Gratias tibi*, = N° 141).

Il reste encore six dimanches « après la Saint-Michel » :

4<sup>e</sup> dimanche « Post sancti Angeli » : les deux premières pièces sont gélasiennes ; la postcommunion est prise à une autre messe gélasienne.

1. Cf. P. DE PUNIER, O.S.B., *lone* I, [1940], p. 64. n. 5,  
*Le sacramentaire romain de Gél-*

- 5<sup>e</sup> dimanche « Post sancti Angeli » : Encore le même cas d'indépendance que précédemment (p. 201) pour le choix de la collecte ; la secrète est gélasienne, mais la postcommunion a été composée par saint Grégoire. — C'est avec ce dimanche que prend fin la série des XVI messes gélasiennes reprises par saint Grégoire.
- 6<sup>e</sup> dimanche « Post sancti Angeli » : La collecte peut être grégorienne ; la secrète et la postcommunion sont prises à deux messes gélasiennes différentes.
- 7<sup>e</sup> dimanche « Post sancti Angeli » : La collecte peut être grégorienne<sup>1</sup> ; la secrète donne encore lieu à un choix indépendant de la part de Padoue qui prend une pièce gélasienne ; au contraire, les fragments du Mont-Cassin donnent la même secrète que pour la fête de S. Martin, qui vient aussitôt après, dans ce document. — La postcommunion est léonienne.
- 8<sup>e</sup> dimanche « Post sancti Angeli » : Collecte et secrète grégoriennes ; post-communion gélasienne (elle-même modification d'une pièce léonienne).
- 9<sup>e</sup> dimanche « Post sancti Angeli » : les trois oraisons proviennent de deux messes [dominicales] gélasiennes pour l'Avent ; ce sont elles que les « Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle » prendront pour constituer la messe de leur V<sup>e</sup> dimanche avant Noël, c'est-à-dire leur 1<sup>er</sup> dimanche d'Avent.

Ainsi s'achève la série grégorienne des 27 dimanches compris entre la Pentecôte et l'Avent.

#### D. — *Les fragments de Salzbourg.*

Le sacramentaire conservé à Padoue n'est pas un isolé. Pour ce qui concerne la période des dimanches après la Pentecôte, il en existe une réplique assez parfaite dans ce sacramentaire palimpseste de Salzbourg dont le P. Alban Dold a

1. C'est l'une des rares collectes grégoriennes qui a été reprise par la liturgie d'Espagne. Cf. *Liber mozarabicus Sacramentorum*, éd. Ferotin, n° 855.

retrouvé d'importants fragments dans trois bibliothèques différentes. Écrit vers 880, par une main franque, et pour l'église même de Padoue (comme en fait foi le formulaire pour la fête de sainte Justine et les pièces propres à saint Martin qui était spécialement honoré à Padoue), le sacramentaire de Salzbourg, quoique présentant des divergences de détail d'avec le codex *Padoue D 47*, est cependant de type grégorien pour l'ensemble. Quant aux dimanches après la Pentecôte, du moins à ceux qui subsistent sur les fragments, ils présentent la plus entière ressemblance avec ceux du codex *Padoue D 47*. Mêmes titres, même succession des dimanches, et surtout, même choix des oraisons, y compris celles par lesquelles Padoue se sépare des Fragments du Mont-Cassin; chose plus curieuse encore, les Fragments de Salzbourg reproduisent la même méprise faite par Padoue concernant l'interversion des deux messes des dimanches II et III *post Sancti Angeli*, dont nous avons parlé p. 201 : ce qui autorise à penser que ce n'est pas le copiste du *Paduanum* qui est responsable de cet accident, mais le modèle qu'il reproduisait <sup>1</sup>.

#### 4. — DANS LES « GÉLASIENS DU VIII<sup>e</sup> SIÈCLE ».

Les sacramentaires que nous avons étudiés jusqu'ici étaient des livres romains, représentant l'usage de Rome, à différentes époques; le type de sacramentaire que nous abordons maintenant n'a pas été composé à Rome ni ne représente purement l'usage romain : c'est un livre compilé en Gaule, vers l'époque de Pépin le Bref, par un clerc gaulois habitué à se servir de l'ancien gélasien, mais désireux de sacrifier en quelque manière à la vogue *grégorienne* commençante. Sous le rapport de l'âge, ce type de sacramentaire est un peu plus ancien que l'*Hadrianum*, et eût pu être étudié avant lui si nous avions suivi un ordre rigoureusement chronologique; mais étant donné que les « Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle » appar-

1. Les Fragments de Salzbourg contenant les dimanches après la Pentecôte, se trouvent dans le fasc. 26-28 des *Texte u. Arbeiten...*, Beuron, 1936, après l'édition de *Ein altgallikanisches Lectionar*, des 5-6 Jhs.



tiennent à une espèce très particulière de sacramentaire et postérieure à la réforme de saint Grégoire, il nous a paru plus logique d'étudier auparavant les diverses espèces de sacramentaires grégoriens.

Empruntons d'abord à la plume autorisée de M. Andrieu cet aperçu sur l'origine des « Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle » :

« Le Sacramentaire grégorien avait franchi les Alpes <sup>1</sup> plus d'un demi-siècle avant que Charlemagne ne songeât à en demander au pape un nouvel exemplaire. Là, en territoire franc, il avait rencontré, avec un certain nombre de sacramentaires indigènes, un compatriote plus ancien, qui avait émigré de Rome, au moins cent ans plus tôt, le Sacramentaire dit Gélasien. Un liturgiste inconnu, épris de liturgie romaine, mais affectionné aussi à quelques coutumes de l'ancien rit gallican, s'employa, probablement sur un ordre autorisé, à rajeunir le vieux gélasien à l'aide du Grégorien récemment arrivé. Ainsi se constitua un Sacramentaire d'un type nouveau : gélasien par le fonds principal et la structure des messes, il s'est incorporé de nombreux éléments grégoriens et, en quantité moindre, quelques fragments des anciens livres gallicans. On l'accueillit favorablement, et il fut bientôt le père, ou du moins le principe d'une espèce nombreuse, dont les représentants venus jusqu'à nous ont reçu le nom générique de « Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle » <sup>2</sup>.

Pour la période liturgique des dimanches après la Pentecôte, le double caractère, gélasien et grégorien, de ces sacramentaires du VIII<sup>e</sup> siècle, peut s'établir de la façon suivante :

a) De l'ancien gélasien, les nouveaux livres ont conservé la présence d'une seconde oraison avant la secrète, cela pour chaque messe ; de même, l'existence d'une préface propre pour chaque dimanche peut provenir du désir de généraliser un fait qui se présente en une douzaine de dimanches seule-

1. Sous la forme d'un livre appartenant, vraisemblablement, à la même famille que les fragments du Mont-Cassin ou que le sacramentaire de Padoue et les fragments de Salzbourg. (Note per-

sonnelle).

2. M. ANDRIEU, *A propos de quelques sacramentaires récemment édités*, dans *Revue des Sciences Religieuses* II, 1922, p. 195, s.

ment du gélasien primitif ; plusieurs des sacramentaires du VIII<sup>e</sup> siècle, surtout leur chef de file, le sacramentaire de Gel-lone, maintiennent une *oratio super populum* (très fréquente dans le *Reginensis* 316, quoique en dehors des XVI messes dominicales) à presque tous les dimanches.

b) Au sacramentaire grégorien, par contre, ils ont emprunté le système d'intercalation des fêtes de Saints, à leurs dates respectives, entre les différents dimanches, à la manière du sacramentaire de Padoue, par exemple, au lieu de les grouper dans un livre à part, comme dans l'ancien gélasien ; ils ont surtout pris au grégorien le texte même d'un certain nombre d'oraisons. Mais, pour le titre de chaque dimanche, ils ont adopté une disposition nouvelle, en prenant la fête de la Pentecôte comme unique point de départ de toute la série des dimanches — 28 en tout <sup>1</sup> — chacun d'eux recevant un simple numéro d'ordre : c'est cette dernière disposition qui a été retenue par le Supplément d'Alcuin et, par lui, a fait sa voie jusqu'au Missel romain.

Pour le détail des 28 dimanches de ces sacramentaires, peu de chose reste à dire. Le premier dimanche reprend la messe correspondante de l'ancien gélasien ; le deuxième et le troisième dimanches adoptent également les messes gélasiennes correspondantes déjà choisies pour ces mêmes jours par le grégorien. — C'est entre le 3<sup>e</sup> et le 4<sup>e</sup> dimanches qu'ils placent la semaine des Quatre-Temps de juin, selon la manière gallicane <sup>2</sup>, mais ils donnent au dimanche suivant, qui est le 4<sup>e</sup>, le formulaire grégorien du dimanche « Vacat » qui suit les Quatre-Temps de Pentecôte, (premier dimanche grégorien) en le complétant, pour obtenir le cadre gélasien, par d'autres pièces. Mais, cette intercalation du dimanche « Vacat » grégorien à une place que saint Grégoire n'avait pas prévue, jette le trouble dans la succession des dimanches de ces sacramentaires, jusqu'à la fin des 28 dimanches : il y

1. C'est exactement le nombre maximum de dimanches qu'il puisse y avoir dans les années où Pâques tombe très tôt. *sanctoral romain et les dimanches après la Pentecôte*, dans *La Vie et les Arts liturgiques*, XII, juillet 1926, p. 385-386.

2. Cf. P. DE PUNIET, O.S.B., *Le*

aura toujours, désormais, un décalage d'une unité entre les mêmes formulaires dominicaux des grégoriens et des gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle ; ceux que les grégoriens appellent 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> dimanches après la Pentecôte, etc., seront en réalité les 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> chez les Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle, et cela jusqu'au dernier dimanche ; le 28<sup>e</sup> et dernier dimanche de ceux-ci ne sera, en fait, que le 27<sup>e</sup> et dernier des grégoriens. Les formulaires étant substantiellement les mêmes de part et d'autre, les différences entre les deux séries ne portent que sur telle ou telle pièce en particulier, à savoir :

a) la présence d'une seconde collecte à chaque messe, qui est généralement la deuxième collecte de l'ancienne messe gélasienne correspondante ;

b) la préface propre de chaque messe (dominicale), préface empruntée souvent à des livres non romains ou composée pour la circonstance : cette série de préfaces gallicanes, dont plusieurs d'une longueur démesurée, ne présente d'ailleurs qu'un médiocre intérêt ;

c) l'*oratio super populum* (quand elle existe), qui est presque toujours tirée des sacramentaires romains : 6 oraisons de cette espèce sont empruntées au léonien, 10 au gélasien et 7 au grégorien ; une seule est propre aux gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle, quatre autres font défaut ; mais, en dernière analyse, c'est *indirectement* qu'elles proviennent des sacramentaires léonien et gélasien : en fait, c'est dans le grégorien, *directement*, qu'elles ont été prises, dans le groupe très fourni des « *Orationes cotidianae* », constitué en partie d'oraisons composées par saint Grégoire, en partie de prières léoniennes ou gélasiennes (du *Regin.* 316) plus ou moins retouchées par le même pontife et ainsi passées, avec leurs retouches, dans les Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle.

Pour les détails, on voudra bien se reporter aux tableaux comparatifs. Une remarque importante pour terminer ce chapitre : — Les « Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle », contenant une assez forte proportion d'éléments grégoriens, ont pu à juste titre être aussi appelés des « Gélasiens grégorianisés » (Ed. Bishop), plutôt que des « Grégoriens gélasianisés » comme le voudrait W.-H. Frere, *Studies in Early Roman Liturgy*, I, *The Kalendar*, 1930, p. 56. Autrement dit, les pièces qu'ils pré-

sentent en commun avec les Grégoriens — dès là qu'elles ne proviennent ni du Léonien ni du Gélisien *Regin.* 316 — sont d'origine grégorienne, en principe du moins <sup>1</sup>. Il faut bien se garder de penser que les pièces communes viennent des Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle : le grégorien, en effet, existait depuis plus d'un siècle lorsque prit naissance, en Gaule, la lignée des Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle ; d'ailleurs, la lecture du long article de M. Andrieu signalé deux pages plus haut suffirait amplement à faire la lumière sur ce point (lire à partir de la page 195). Que s'il restait un doute, il serait levé facilement par l'examen des pièces grégoriennes comparées aux écrits authentiques de saint Grégoire : un tel examen montre jusqu'à l'évidence que la plupart des pièces *propres* au sacramentaire grégorien n'ont pu être pensées et écrites que par saint Grégoire en personne. Celles donc de ces pièces qui se retrouvent dans les Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle proviennent incontestablement du sacramentaire de saint Grégoire.

#### 5. — DANS LE SUPPLÉMENT D'ALCUIN.

Aux étranges lacunes de l'*Hadrianum* (voir p. 176, ss.), il fallait nécessairement porter remède, si l'on voulait que le codex envoyé à Aix-la-Chapelle par le pape Hadrien devînt un livre *pratique* et capable de supplanter dans les Gaules les sacramentaires jusque-là existants.

On s'accorde généralement à reconnaître que le personnage chargé par Charlemagne du soin de compléter l'*Hadrianum* fut son ami, le moine anglais Alcuin, liturgiste averti. « Alcuin corrigea d'abord quelques endroits de l'exemplaire ro-

1. Il est facile de les reconnaître sur nos tableaux comparatifs. Toutes les pièces des Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle qui figurent aussi dans les Grégoriens ont été signalées dans la colonne de l'*Hadrianum* au moyen d'un renvoi à la page de l'édition Wilson ; celles de ces oraisons qui, en outre, n'ont pas été signalées dans les

colonnes du Léonien et du Gélisien (*Regin.* 316) peuvent être tenues pour grégoriennes jusqu'à preuve du contraire. (Ceux qui n'ont à leur disposition que l'édition de Lietzmann, peuvent facilement y retrouver toutes ces oraisons, grâce à la table des *incipit*).

main qu'il jugea corrompus. Il marqua par des obèles les passages qui lui semblèrent n'avoir été introduits dans le corps du livre que postérieurement à saint Grégoire et il ajouta enfin son propre Supplément, qu'il fit précéder d'une préface (*Hucusque*, etc.), marquant nettement l'endroit où commençait son œuvre personnelle. Cette édition officielle se répandit rapidement et les bibliothèques en conservent aujourd'hui de nombreux exemplaires, dont plusieurs remontent au ix<sup>e</sup> siècle »<sup>1</sup>.

Nous n'avons à nous occuper ici que de la partie du Supplément alcuinien qui contient les dimanches après la Pentecôte<sup>2</sup>. L'œuvre d'Alcuin a consisté à maintenir, dans leur ensemble et leur succession même, les pièces principales présentées, pour cette même période, par les Gélasiens du viii<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, c'est-à-dire par les missels gaulois mi-partie gélasiens, mi-partie grégoriens, qui existaient alors et qui, du reste, avaient puisé leurs éléments grégoriens à des sacramentaires grégoriens *complets* appartenant à la famille des manuscrits du Mont-Cassin et de Padoue, ainsi qu'il a été dit plus haut. Un coup d'œil sur le tableau d'ensemble permet de reconnaître rapidement les similitudes, comme aussi d'apercevoir les exceptions. Ces dernières comprennent d'abord l'absence de la deuxième collecte des Gélasiens, l'absence aussi de la préface propre à chaque dimanche, ainsi que de l'oraison *Super populum* : travaillant à suppléer un livre *grégorien* lacuneux, la première chose qu'Alcuin avait à faire était, de toute évidence, de ramener à leur *cadre grégorien* les messes qu'il ajoutait.

Si l'on examine ses messes dans le détail, on constate d'autres menues différences. D'abord, son premier dimanche est déjà le deuxième des Gélasiens du viii<sup>e</sup> siècle : en

1. M. ANDRIEU, *A propos de quelques sacramentaires récemment* (Henry Bradshaw Society, vol. XLIX), p. 168-177.

édités, dans *Revue des Sciences Religieuses*, II, 1922, p. 191.

2. On en trouvera une édition récente dans H. A. WILSON, *The Gregorian sacramentary under Charles the Great*, London 1915

3. Cf. M. ANDRIEU, *Les messes des jeudis de carême et les anciens sacramentaires*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, IX, 1929, p. 363, n. 2.

conséquence, Alcuin sera toujours en avance d'une unité sur ceux-ci, mais en plein accord avec les grégoriens à partir du IV<sup>e</sup> dimanche. La raison de ce décalage initial doit résider en ce fait que les Quatre-Temps de juin avaient lieu, en Gaule à cette époque, non pas dans la semaine de la Pentecôte comme à Rome, mais soit dans celle qui suivait le troisième dimanche (système des Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle), soit dans la seconde semaine du mois de juin (certains autres systèmes), soit, enfin à une autre date<sup>1</sup>. En reportant au III<sup>e</sup> dimanche la messe grégorienne *Deprecationem nostram* — celle du dimanche « Vacat » des Quatre-Temps de Pentecôte chez les grégoriens — Alcuin témoigne par là-même qu'il mettait ces Quatre-Temps dans une semaine que n'avaient choisie ni les grégoriens, ni les Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Pour les Quatre-Temps de septembre, au contraire, puisque d'une part, Alcuin n'a pas transporté ailleurs les deux messes grégoriennes du septième mois (celle du dimanche qui précède les Quatre-Temps, et celle du dimanche « Vacat » qui les suit), et que, d'autre part, son but était de compléter les lacunes du grégorien, non de renouveler ou de refaire ce que donnait celui-ci, il faut nécessairement admettre qu'il employait ces deux messes en question, à leur place normale ; la raison de leur absence du Supplément est précisément leur présence dans le corps de l'Hadrianum. Il est évident que les églises qui voulaient suivre le sacramentaire supplémenté par Alcuin devaient tenir compte du Supplément, sans oublier pour autant le corps principal du livre :

1. Cf. Pierre DE PUNET, O.S.B., *Le sanctoral romain et les dimanches après la Pentecôte*, dans *La Vie et les Arts liturgiques*, XII, juillet 1926, p. 386.

2. Le système de comparaison adopté pour nos tableaux parallèles demande qu'une même messe se trouve placée sur la même ligne, autant que possible, dans toutes les colonnes, mais exige en même temps que l'on fasse grande attention à la numérotation

individuelle des dimanches, qui peuvent n'avoir pas le même numéro d'ordre dans toutes les colonnes. C'est le cas ici (p. 133 des tableaux) : la messe *Deprecationem nostram*, qui est placée au IV<sup>e</sup> dimanche dans les Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle, l'est seulement au III<sup>e</sup> dans le Supplément d'Alcuin ; et elle provient des grégoriens qui l'ont mise au 1<sup>er</sup> dimanche (p. 128-9 des tableaux).

c'était élémentaire. D'où nécessité, pour ces églises, d'établir chaque année avec soin leur « Ordo » — comme nous dirions maintenant — pour les dimanches après la Pentecôte, en combinant les deux listes de dimanches, celle du sacramentaire d'Hadrien et celle du Supplément ; nécessité à laquelle on pourvut assez vite, d'ailleurs, en fondant en un seul tout, bien amalgamé, les deux parties qu'Alcuin avait tenu à distinguer. Seulement, pour ne pas dérouter les compositeurs de missels de la fin du Moyen-Age, et pour ne pas risquer d'égarer aussi les érudits des âges futurs, le liturgiste anglo-saxon n'eût pas mal fait de rappeler, par une courte rubrique, qu'entre son XVI<sup>e</sup> et son XVII<sup>e</sup> dimanche devaient s'intercaler les deux dimanches grégoriens du septième mois, bien à leur place dans le livre d'Hadrien<sup>1</sup>, et que par conséquent, le chiffre total des dimanches après la Pentecôte dans son sacramentaire complété, était de 26, et non de 24, comme le marquait son seul Supplément. La chose n'est pas sans importance, car si notre *Missale Romanum* ne connaît plus les deux dimanches grégoriens du mois de septembre, et si, en conséquence, il a adopté — *ne varietur* — le chiffre de minimum de 24 dimanches après la Pentecôte, la faute en est, très vraisemblablement, à l'absence de la courte rubrique dont nous venons de parler : on sait, en effet, que le Missel romain reproduit trait pour trait<sup>2</sup> le Supplément alcuinien, *sans tenir compte de l'Hadrianum* que, pourtant, le Supplément avait pour but de compléter : cela doit remonter avant même l'édition princeps de 1474, jusqu'à l'époque des missels manuscrits de l'Italie centrale qui auront propagé un système de dimanches après la Pentecôte,

1. Alcuin a du reste, été très avare de rubriques de ce genre. On n'en trouve que deux dans tout le Supplément, toutes deux insérées dans le rituel du baptême. La première, après l'incipit : *Aeternam ac iustissimam...* est ainsi conçue : *Require in Gregoriano* ; la seconde, un peu plus loin : *et dicat Benedictionem*

*fontis, sicut superius in Gregoriano, continetur.* (éd., WILSON, p. 161, s.).

2. Une seule exception : la messe du dimanche « Vacat » des Quatre-Temps de Pentecôte qui, évidemment, ne pouvait être laissée à la place où l'avait mise Alcuin (3<sup>e</sup> dim.), et a tout simplement été omise.

très traditionnel au fond et très proche des grégoriens complets, le système des XXIV dimanches du Supplément d'Alcuin, mais sans être avertis de l'existence des deux dimanches de septembre en question. C'est seulement en arrivant vers la fin de leur liste des dimanches que les rédacteurs de ces missels s'aperçurent qu'il leur manquait un formulaire dominical<sup>1</sup> pour arriver au nombre de 24, chiffre qu'il liaient dans le Supplément<sup>2</sup>. Par une rare bonne fortune, cependant, le formulaire qui fut choisi pour constituer le dimanche manquant, fut précisément le premier des deux formulaires grégoriens du mois de septembre (messe *Absolve quaesumus Domine tuorum*) qui avaient été si malencontreusement oubliés ; seulement, il fut mis loin de sa place originelle et reculé jusqu'au XXIII<sup>e</sup> dimanche. Un coup d'œil sur les tableaux comparatifs, p.159, permet de se rendre compte rapidement du fait.

Pour ce qui concerne l'unique collecte conservée par Alcuin pour chaque dimanche, c'est toujours la première collecte des Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle qui a été retenue, sauf en quatre cas : aux 10<sup>e</sup>, 13<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup> et 22<sup>e</sup> dimanches (de sa liste propre), c'est la seconde collecte des mêmes Gélasiens qui a été choisie. Ces quatre collectes sont passées dans le missel romain<sup>3</sup>.

1. Cette lacune était causée par le fait que ces missels n'avaient pas repris ni remis à sa vraie place grégorienne la messe *Deprecationem nostram* du dimanche « Vacat » après les Quatre-Temps de Pentecôte et qu'Alcuin avait reculée au III<sup>e</sup> dimanche conformément à l'usage gaulois qui ne célébrait pas ces Quatre-Temps en même temps que Rome. Ces missels étaient donc en retard d'une unité sur Alcuin de-

puis leur 3<sup>e</sup> dimanche et auraient eu finalement un dimanche en moins si l'on n'avait songé à combler cette lacune.

2. Nombreux étaient et sont encore en Italie les exemplaires manuscrits du sacramentaire grégorien complété par Alcuin, c'est-à-dire comportant l'*Hadrianum*, + la préface *Hucusque*, + le Supplément.

3. Respectivement aux IX<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> dimanches.



6. — DANS LE MISSEL DU LATRAN, DU XI<sup>e</sup> SIÈCLE.

Les sept documents étudiés jusqu'ici étaient tous des ancêtres, chacun à leur manière, du Missel romain — ou plus précisément, de cette partie du Missel romain constituée par le groupe des dimanches après la Pentecôte. Le livre que nous allons maintenant examiner, bien qu'étant authentiquement « romain », ne saurait être considéré comme un ancêtre, à quelque titre que ce soit, du Missel romain, car rien de ce qu'il contient *en propre* <sup>1</sup> pour les dimanches après la Pentecôte n'a été utilisé par les rédacteurs du *Missale Romanum*. Si nous l'étudions ici, c'est à cause de son origine romaine — *secundum quid* — qui en fait un témoin digne d'être pris en considération, et parce qu'il appartient à cette époque de transition qui sépare le Supplément d'Alcuin des premiers missels de la Curie romaine ; par ailleurs, il est un des rarissimes missels de la ville de Rome qui soient parvenus jusqu'à nous.

Le manuscrit que publia le Jésuite Azevedo, en 1752, sous le titre *Vetus Missale romanum monasticum Lateranense*, paraît avoir été écrit vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle pour un monastère romain dépendant de la basilique du Latran <sup>2</sup>, sans cependant contenir, relativement à la période qui nous intéresse, rien de particulier au rit monastique. Un coup d'œil jeté sur les tableaux comparatifs à tôt fait de nous renseigner sur sa caractéristique principale : sa liste de dimanches après la Pentecôte reproduit exactement et dans presque tous les détails le Supplément d'Alcuin que nous venons d'analyser. Comme Alcuin, donc, il commence son I<sup>er</sup> dimanche une semaine trop tard ; il place également au III<sup>e</sup> dimanche la messe grégorienne *Deprecationem nostram* qui venait en premier lieu dans les grégoriens. Et surtout, il a soin d'insérer à leur place d'incidence les deux dimanches grégoriens de septembre que le Supplément d'Alcuin, loin de supprimer, présumait nécessairement, puisque la liste alcuinienne avait pour objet *de compléter* ce qui manquait à l'*Hadrianum*.

1. Comparativement aux documents déjà examinés. *romain*, dans *D.A.C.L.*, t. XI<sup>2</sup>, col. 1490.

2. Cf. Dom CABROL, *Missel*

Les différences d'avec Alcuin sont les suivantes : la collecte de son XIX<sup>e</sup> dimanche est la première de celles que donnent les Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle pour la messe correspondante ; il lui manque les deux derniers dimanches alcuiniens, s'arrêtant, à tort, au chiffre de 24 qu'il lisait sur la liste alcuinienne et ayant perdu de vue que les deux dimanches grégoriens de septembre portaient en fait à 26 le nombre des dimanches dans le livre complété par le liturgiste carolingien. Enfin, il a quand même emprunté à l'avant-dernier dimanche alcuinien — preuve qu'il le connaissait — la postcommunione *Sumpsimus* qui clôt son dernier dimanche. Tout le reste, à part certaines variantes textuelles, est la reprise pure et simple d'Alcuin <sup>1</sup>.

#### 7. — LE MISSEL DE LA CURIE ROMAINE.

Avant d'en arriver à notre dernier intermédiaire qui est l'édition *princeps* du missel romain (1474), il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil sur le missel de la Curie au XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle. Ce missel a été l'objet d'une minutieuse description, de la part de M. Andrieu <sup>2</sup>, d'après deux manuscrits conservés, l'un en Avignon (cod. 100), l'autre à la Bibliothèque Vaticane (*Ottobonianus lat.* 356) ; M. Andrieu

1. Nous avons étudié ce Missel d'après la deuxième édition, 1756, et d'après une liste des incipit d'oraisons faite sur la première édition (1752) et aimablement communiquée par Dom J. Warrillow.

La seconde édition (1756) ne diffère de la première que par la page de titre qui ne mentionne plus le nom d'Emmanuel de Azavedo (lequel n'était, semble-t-il que l'éditeur matériel), mais celui du véritable auteur, le Cardinal Antonelli ; de même on a oublié de mettre dans le titre « *Monasticum Lateranense* » (partout ailleurs, dans les diverses préfaces, on a conservé cette appellation). On s'est servi des

mêmes clichés, semble-t-il, pour les deux éditions, sauf pour la page de titre ainsi que pour certaines pages préliminaires où l'on a apporté des changements correspondants. Voici le titre complet de la seconde édition :

VETUS MISSALE ROMANUM Praefationibus, et Notis illustratum CURA, ET STUDIO NICOLAI ANTONELLI S. R. ECCLESIAE CARDINALIS SECUNDA EDITIO. ROMAE MDCCLVI. SUMPTIBUS VENANTII MONALDINI BIBLIOPOLAE IN VIA CURSUS. SUPERIORUM PERMISSU.

2. *Le Missel de la Chapelle Papale à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, t. IV (*Studi e Testi*, 38), Roma, 1924, pp. 348-76.

ne s'est cependant pas attardé à décrire en détail la série des dimanches après la Pentecôte; vu que, à part certains déplacements de formules, cette série coïncide avec celle du missel actuel. Les indications qui vont suivre sont donc faites d'après des photographies de cette partie de l'*Ottobonianus* 356 (f. 141-163) <sup>1</sup>.

Ce missel de la Chapelle Papale, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, comporte une série de 26 formulaires complets pour les messes des dimanches après la Pentecôte. Il faut d'abord observer que le premier formulaire est à prendre aussitôt après le samedi des Quatre-Temps de Pentecôte : il porte la rubrique *Dominica vacat* (f. 141) et contient la messe *Deprecationem nostram*. Le formulaire suivant, qui s'intitule *Dominica I post Pentecosten* (f. 142) est, en réalité, le second. Une main postérieure a malheureusement fait subir, ça et là, des grattages et des retouches sur le chiffre qui avait été assigné à chaque dimanche par la première main : il en résulte que plusieurs chiffres ne se suivent plus correctement ; peut-être même, la première main n'avait-elle pas été logique, d'un bout à l'autre, dans la rubrication des chiffres. De toute façon, la seconde main n'a pas trouvé mieux, pour faire correspondre la suite des numéros d'ordre, que de supprimer la messe *Deus qui omnipotentiam*, en grattant complètement le chiffre mis par la première main, sans le remplacer par un autre ; puis en mettant au-dessus la rubrique *Vacat* (contre toute tradition) et, en marge, ces mots : *tace, tace*. Par contre, les deux messes qui ont reçu le même chiffre XVI par la deuxième main ont été rétablies ensuite par cette même main : la première main ayant placé la messe *Tua nos* deux dimanches trop tôt, une rubrique de la deuxième main, insérée après 19, remet la messe *Tua nos* à sa vraie place. Il n'y a donc qu'une seule messe à porter le n<sup>o</sup> xvi, c'est la messe *Absolve*.

Ces petits accidents n'empêchent pas la liste d'être fort intéressante : la voici en résumé.

1. Nous n'avons pas jugé nécessaire de faire entrer ces indications dans notre tableau général du début ; nous résumons

ici les données de ce manuscrit, de manière à permettre toute comparaison utile.

## LES DIMANCHES APRÈS LA PENTECOTE

D'APRÈS LE MISSEL DE LA CURIE ROMAINE, AU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE.

(MS. Vat. Ottob. lat. 356, f. 141-163).

RUBRIQUES		COLLECTE.	SECRÈTE.	POSTCOM.
1 <sup>e</sup> MAIN	2 <sup>e</sup> MAIN			
Vacat.		Deprecationem nostram	Munera	Hec nos
Dom. I		Deus in te sperantium	Hostias	Tantis
II		Sancti nominis tui	Oblatio	Sumptis
III		Protector	Respice	Sancta
	IV	Deprecationem, <i>require retro</i> <sup>1</sup> .		
5	V	Da nobis	Oblationibus	Misteria
6	VI	Deus qui diligentibus	Propitiare... salutem.	Quos
7	VII	Deus virtutum	Propitiare... consequamur.	Repleti
8	VIII	Deus cuius providentia	Deus qui legationum	Tua nos
9	IX	Largire	Suscipe	Sit nobis
10	X	Pateant	Concede	Tui nobis
11	Vacat.	Deus qui omnipotentiam	Tibi Domine	Quesumus
12	XI	O.S.D. qui habundantia	Respice	Sentiamus
13	XII	O. et M. Deus de cuius	Hostias	Vivificet
14	XIII	O.S.D. da nobis fidei	Propitiare	Sumptis
15	XIV	Custodi	Concede	Purificent
16	XV	Ecclesiam	Tua nos	Mentes
(Fer-	ia IV,	feria VI et Sabbato Qua-	tuor Temporum	Mensis Septimi)
17	XVI	Tua nos Domine <sup>2</sup>	Munda nos	Purifica

1. C'est la messe n° 1.

autre main a transcrit la collecte

2. Cette messe est placée, à tort deux dimanches *trop tôt*; elle est rétablie ensuite à sa vraie place par une rubrique de la deuxième main. En marge, une

*Fac nos qs. Dne prompta*, qui est la première collecte du Gélasien et du sacramentaire de Padoue.

NOMBRE RÉEL DE MESSES.	RUBRIQUES		COLLECTE.	SECRÈTE.	POSTCOM.
	1 <sup>o</sup> MAIN	2 <sup>o</sup> MAIN			
18		XVI (sic)	Absolve quesumus	Pro nostrae servitutis	Quesumus O.D.
19		XVII XVII	O. S. D. misericordiam Tua nos, <i>require retro</i> <sup>1</sup> .	Sacrificiis	Quesumus O.D.
20		XIXI	Da quaesumus Domine	Maiestatem	Sanctificationi- bus
21	XX		Dirigat	Deus qui nos	Gratias
22		XXI	O. et M. Deus	Hec munera	Tua nos Dom.
23		XXII	Largire	Caelestem	Ut sacris
24		XXIII	Familiam <sup>2</sup>	Suscipe	Immortalitatis
25		XXIV	Deus refugium	Da misericors	Sumpsimus
26	XXV		Excita Dne qs tuorum fi- delium.	Propitius esto.	Concede nobis.

De l'examen de ce tableau, on conclura que c'est avec la liste d'Alcuin, convenablement comprise, qu'elle concorde entièrement, à part quelques menus accidents et deux décalages (messes 1 et 17), rectifiés du reste par la seconde main <sup>3</sup>.

1. C'est la messe n° 17.

2. Une autre main a transcrit en marge la collecte *Deus qui nos regendo*, qui est celle des Fragments du Mont-Cassin, du sacramentaire de Padoue, et des gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle (1<sup>re</sup> coll.).

3. En plaçant la messe *Deprecationem* en premier lieu, on se laissait encore influencer par la tradition grégorienne (*Hadrianum, Paduanum*), mais qui n'avait plus cours, pratiquement sur ce point, depuis les gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle; c'est à la place marquée par ces derniers (IV<sup>e</sup> dimanche) que la deuxième main

de notre document a rangé cette messe. Et ainsi était encore conservé un formulaire que le *Missale Romanum* abandonnera deux siècles plus tard. Mais le missel de la Curie eût dû placer ce formulaire après la messe *Sancti nominis tui*, comme l'avaient fait les gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle, le Supplément d'Alcuin et le Missel du Latran.

Le second décalage (n° 17) a été facilement rectifié, mais la semaine des Quatre-Temps de septembre a été placée trop tôt : elle eût dû s'insérer après la messe *Absolve* (18).

C'est d'Alcuin bien compris, en effet, ou de quelque grégorien convenablement suppléé, que proviennent les deux dimanches grégoriens de septembre (18 et 19), si judicieusement conservés ; c'est encore d'Alcuin uniquement, ou d'un grégorien complété d'après lui, que provient le choix des collectes *Pateant* (10), *Tua nos* (17), *Familiam* (24), *Excita D. q. t. fidelium* (26). En effet, c'est depuis Alcuin que les collectes *Pateant* (10) et *Familiam* (24) ont été choisies pour devenir l'unique collecte de nos dimanches actuels IX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> après la Pentecôte ; avant Alcuin, elles étaient chacune la *seconde* collecte des dimanches correspondants des gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle. Précisons encore : le choix des collectes *Pateant* = (10), *Tua nos* (17), *Familiam* (24) élimine nécessairement le sacramentaire de Padoue qui ne les connaît pas ; le missel du Mont-Cassin est éliminé, lui aussi, par le choix de la collecte *Familiam* (24) ; de même le Missel du Latran, qui ne connaît pas les collectes *Tua nos* (17), *Deus refugium* (25) et *Excita* (26)<sup>1</sup>. L'œuvre d'Alcuin, seule, est donc à la base de ce missel de la Curie au XIII<sup>e</sup> siècle.

Les nombreuses retouches apportées à cette liste par une main contemporaine, ainsi que les accidents propres, montrent combien il devenait de plus en plus difficile, dans le courant du moyen âge, de bien comprendre la tradition grégorienne ancienne et particulièrement la liste alcuinienne.

Comme l'a bien vu M. Andrieu<sup>2</sup>, à part quelques déplacements de formules, nos 24 messes actuelles des dimanches après la Pentecôte se retrouvent intégralement dans le Missel de la Curie ; celui-ci cependant, ayant conservé en réalité 26 formulaires, était plus riche et en même temps plus traditionnel<sup>3</sup>.

1. A plus forte raison faut-il éliminer le Gélasien (*Regin.* 316), auquel il manque un plus grand nombre encore de collectes et de messes entières.

2. *Opus cit.*

3. Les formulaires qui manquent au missel romain actuel sont la messe *Deprecationen* (n. 1) et la messe *O.S.D.. misericordiam* (n° 19).

## 8. — DANS LE MISSEL ROMAIN, DE 1474 A NOS JOURS.

Nous arrivons enfin au *Missale Romanum* proprement dit. On sait que le Missel romain a été imprimé pour la première fois peu de temps après la découverte de l'imprimerie, dès l'année 1474, à Milan toutefois. Une réédition commode de ce livre rarissime a été mise à la portée de tous par les soins de la Henry Bradshaw Society<sup>1</sup> : il est donc facile de comparer cette édition *princeps* du *Missale Romanum* à l'une ou l'autre des plus récentes éditions du même livre, ici celle de 1933.

Or, c'est avec satisfaction que l'on constate l'accord le plus parfait, l'identité presque absolue entre ces deux éditions, séparées cependant par un intervalle de près de cinq siècles. Même la reprise, à la fin de la série, des dimanches non utilisés après l'Épiphanie, pour les années où il y a plus de 24 dimanches après la Pentecôte<sup>2</sup>, est déjà admise dans ce Missel<sup>3</sup>. Le travail en est simplifié d'autant : aussi n'avons-nous consacré, dans nos tableaux comparatifs, qu'une seule colonne pour ces deux éditions extrêmes du *Missale Romanum*.

Il est à croire que, depuis 1474 jusqu'à nos jours, les très nombreuses éditions du Missel romain qui se sont succédées n'ont pas apporté beaucoup de changements dans l'organisation des dimanches après la Pentecôte. Du moins, celles d'entre elles qui ont été collationnées par l'éditeur de la *Henry Bradshaw Society* et qui recouvrent une période d'un siècle, de 1474 à 1574, n'offrent aucune modification majeure relativement au nombre et à la distribution des dimanches, ainsi qu'aux choix des formulaires.

1. Vol. I, *Text*, 1899 ; Vol. II, *Notes*, 1907.

2. C'est après le formulaire du dimanche dans l'octave de l'Épiphanie qu'il faut en chercher la rubrique, assez laconique, qui prescrit la reprise des diman-

ches en question.

3. A l'intérieur de plusieurs formules des messes dominicales, on trouve, cela va sans dire, des variantes textuelles, mais peu nombreuses.

Si l'on compare la liste des dimanches après la Pentecôte du *Missale Romanum* avec les listes correspondantes des documents antérieurs décrits ci-dessus, on constate que c'est avec la liste du SUPPLÉMENT D'ALCUIN que la série romaine offre le plus de ressemblances ; à part certaines divergences dont nous dirons un mot bientôt, on pourrait parler presque d'identité entre les listes des deux documents. Toutes deux commencent leur premier dimanche par ce qui est, en réalité le deuxième dimanche des grégoriens et des gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle ; toutes deux ont le même nombre de formulaires, exactement XXIV ; toutes deux, surtout, offrent, à l'intérieur de chaque formulaire, le même choix de prières : la chose est spécialement remarquable lorsque c'est la deuxième collecte des gélasiens qui a été retenue par Alcuin, dans ce cas elle est toujours reprise par le Missel romain. Ce dernier point, joint au suivant : conservation de la collecte des 22<sup>e</sup> et 23<sup>e</sup> dimanches alcuiniens, ne laisse aucun doute sur la disposition que présentait le manuscrit — ou les manuscrits de l'Italie centrale — qui ont servi de base à l'établissement de la première liste romaine imprimée : c'est du *Supplément d'Alcuin* que dépendaient en dernière analyse ces manuscrits, pour l'ensemble de leur disposition ; et cette dépendance n'est pas foncièrement affectée par l'existence, sur des points particuliers, de quelques différences dont il nous reste à parler.

La première divergence se rencontre après le 2<sup>e</sup> dimanche, et elle se comprend aisément. Tandis qu'Alcuin, suivant en cela l'usage gaulois de son temps, mettait au 3<sup>e</sup> dimanche la messe grégorienne *Deprecationem nostram* du dimanche « Vacat » qui suit les Quatre-Temps de Pentecôte dans les grégoriens, le missel romain au contraire, qui place les Quatre-Temps de juin dans la semaine de la Pentecôte — selon l'usage romain — ne pouvait pas laisser la messe *Deprecationem nostram* à la place où l'avait mise Alcuin ; il eût pu, il est vrai, l'avancer au premier dimanche réel, à la manière grégorienne (voir tableau, p. 128, oraison N<sup>o</sup> 8) ; mais, puisqu'on avait décidé de modeler la série des dimanches sur celle d'Alcuin, et que le premier dimanche alcuinien commençait par la messe *Deus in te sperantium* (messe suivante, oraison N<sup>o</sup> 11), on résolut donc d'omettre, purement et sim-



plement, la messe *Deprecationem nostram*. C'est ce qui fait que, à partir du 3<sup>e</sup> dimanche, la liste romaine, est désormais en retard d'une unité sur la liste alcuinienne, et il en sera ainsi jusqu'au 22<sup>e</sup> dimanche inclus. Arrivés à la fin de leur liste, les rédacteurs romains s'apercevront qu'il leur manque un dimanche pour arriver au nombre de 24 marqués par Alcuin : nous verrons bientôt comment ils ont fait pour compléter ce chiffre. Auparavant, il nous faut parler de la seconde divergence entre les deux listes.

Elle se produit après le 15<sup>e</sup> dimanche romain (le 16<sup>e</sup> alcuinien). A cet endroit, les deux listes, si on les compare aux documents grégoriens antécédents, paraissent présenter une lacune de deux dimanches : ce sont les deux dimanches grégoriens de septembre, qu'avaient repris les Gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle. Mais, dans le Supplément d'Alcuin, cette lacune n'est qu'apparente : Alcuin, qui nous l'apprend lui-même dans la préface *Hucusque*, ne faisait que supplémenter l'*Hadrianum*, il ne le supprimait pas : il tenait donc nécessairement compte des deux dimanches grégoriens de septembre qui figuraient dans l'*Hadrianum*<sup>1</sup>. C'est vraisemblablement parce que la préface *Hucusque* disparut très vite de la plupart des grégoriens copiés sur l'édition d'Alcuin, ou parce qu'en fait, elle ne fut pas connue ou mise en pratique par les ordonnateurs des Missels de la Curie romaine aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, que le *Missale Romanum* des âges suivants resta dépourvu des deux dimanches grégoriens de septembre. Du moins, ce petit accident manifestait-il de la façon la plus claire la conformité matérielle de la liste romaine à la liste alcuinienne ;

1. Il tenait compte aussi du dimanche « Vacat » grégorien qui suit les Quatre-Temps de Pentecôte : mais, comme il ne célébrait pas ces Quatre-Temps dans la même semaine qu'à Rome, il déplaçait en conséquence le formulaire du dimanche « Vacat » grégorien, comme on peut le voir sur sa liste, au 3<sup>e</sup> dimanche. — Dès lors, s'il avait voulu changer

aussi la place des deux dimanches grégoriens de septembre, il l'eût fait savoir d'une manière ou d'une autre, ou les eût insérés à leur place nouvelle dans sa liste de dimanches. C'est précisément parce qu'il n'a rien changé à leur disposition dans l'*Hadrianum* qu'il ne les a pas fait figurer sur son Supplément.

celle-ci, en effet, ne marquait pas de solution de continuité entre son 16<sup>e</sup> et son 17<sup>e</sup> dimanches : Alcuin s'en était suffisamment expliqué dans sa Préface et, pour ceux qui se servaient du sacramentaire tel qu'il l'avait édité <sup>1</sup>, il n'y avait pas à se tromper ; au xi<sup>e</sup> siècle encore, époque où il subsistait davantage de sacramentaires ainsi disposés, le missel romain du Latran conserva ces deux dimanches et à leur place exacte ; en plein xiii<sup>e</sup> siècle, le missel de la Curie fit de même. Mais, au xiv<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle, la plupart des églises se servant de missels pléniers fort éloignés du type alcuinien, il eût fallu une dose d'érudition, peu commune à l'époque, pour refaire exactement le missel grégorien tel qu'il était sorti des mains d'Alcuin. Heureux encore devons-nous nous estimer de ce que les modèles romains du temps aient suivi scrupuleusement la liste d'Alcuin telle qu'ils la voyaient dans quelque sacramentaire évolué, mais toujours appelé « grégorien », c'est-à-dire dans lequel il n'était guère possible de deviner qu'il fallait intercaler deux dimanches spéciaux à un certain endroit de la liste d'Alcuin. Mais cette fidélité matérielle à la liste traditionnelle ou réputée telle, nous a sans doute épargné bien des mécomptes d'un autre genre ; sans compter que l'un de ces deux dimanches grégoriens nous a été restitué par le *Missale Romanum*, de la façon la plus inattendue, bien que hors de sa place : c'est précisément ce qui constitue ce que nous appelons la troisième divergence, laquelle, du reste est une conséquence de la première. Voici en quoi elle consiste.

Dès là que le Missel romain ne reprenait pas la messe du troisième dimanche d'Alcuin — et il ne le pouvait pas, l'on s'en souvient — il y avait désormais une messe en moins dans la liste romaine. On recula le plus possible pour aviser à son remplacement : c'est ainsi que le décalage d'une unité entre les deux listes se poursuit jusqu'à l'avant-dernier dimanche. Arrivé-là, il fallut bien se rendre à l'évidence qu'il manquait un formulaire, et se décider à combler le déficit si l'on voulait avoir un nombre de formulaires égal au chiffre

1. C'est-à-dire de l'*Hadrianum*, même du Supplément. suivi de la Préface, suivie elle-

apparent qu'on lisait sur la liste alcuinienne, c'est-à-dire XXIV. C'est alors que les rédacteurs romains choisirent, par une détermination des plus heureuses, le premier des deux formulaires grégoriens de septembre, qu'ils avaient d'abord laissés de côté ; et à cette messe traditionnelle ainsi recouvrée, ils attribuèrent la 23<sup>e</sup> place, particularité que, seul, le *Missale Romanum* garde encore aujourd'hui.

Enfin, il est une quatrième et dernière divergence, résultat combiné de celles qui précèdent. La liste du Supplément d'Alcuin s'arrêtait, à première vue, du moins, au 24<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte : les rédacteurs romains qui l'avaient prise pour modèle résolurent de s'en tenir à ce chiffre de 24 dimanches, bien qu'il ne répondît pas à toutes les situations créées par la mobilité de la fête de Pâques. Dans les années où le nombre des dimanches dépassait 24, l'on en vint bientôt à reprendre — pour ce qui concerne les oraisons et les lectures — les formulaires des derniers dimanches après l'Épiphanie, eux aussi en nombre variable suivant les années<sup>1</sup> ; au contraire, pour les très rares années où il n'y a que 23 dimanches réels après la Pentecôte<sup>2</sup>, on voulut maintenir quand même le chiffre de 24 formulaires que l'on trouvait sur la liste alcuinienne : d'où la nécessité, ces années-là, d'en arriver au tour de force consistant à loger 24 dimanches en 23 semaines, c'est-à-dire à mettre, à un endroit donné de la liste, deux « dimanches » dans une même semaine, généralement l'avant-dernière ;<sup>3</sup> d'où aussi cette curieuse dénomination de dimanche « anticipé », que l'on créa pour la circonstance<sup>4</sup>.

1. La chose était déjà réglée dans le missel de 1474, bien que par une rubrique aussi peu explicite que possible et qu'il fallait aller chercher après le formulaire du dimanche dans l'octave de l'Épiphanie : « *Si tempus breve fuerit a dominica prima post octavam Epiphanie usque ad Septuagesimam ita quod officia dominicalia non possint expleri suis diebus officia residuarum dominicarum distribuuntur per ebdoma-*

*dam si festum non impediat. Similiter fit de dominicis post octavam Pentecosten usque ad Adventum.* »

2. On sait que l'*Antiphonale Missarum* s'en tient toujours à 23 formulaires de pièces de chant pour les dimanches après la Pentecôte.

3. Voir la rubrique placée avant l'Introït du vingt-troisième dimanche, dans le missel actuel.

4. La rubrique prescrivant

En fait, cependant, le système alcuinien supposait un total de 26 dimanches, mais nous avons expliqué plus haut comment il était difficile, à la fin du Moyen-Age, de soupçonner que le chiffre apparent, indiqué par le Supplément d'Alcuin ne fût pas le chiffre réel. C'est là la dernière différence entre la liste alcuinienne et celle du Missale Romanum : elle n'empêche pas notre Missel d'être en pleine conformité, sur les points principaux, avec le Supplément d'Alcuin au sacramentaire Grégorien d'Hadrien, et en fin de compte, avec le sacramentaire même de Saint Grégoire.

l'« anticipation » du dimanche au samedi (ou même à une autre fête précédente), déjà existante, quoique assez obscure, dans le missel de 1474 (voir plus haut, p. 222, n. 1) est rendue de façon beaucoup plus explicite dans le missel de S. Pie V, à la fois avant le deuxième dimanche après l'Épiphanie et après le vingt-troisième dimanche après la Pentecôte.

Il y a encore, dans notre missel actuel, un autre cas possible de dimanche « anticipé », c'est quand

l'octave de l'Épiphanie tombe le dimanche ; alors, et déjà dans le missel de S. Pie V (1570, éd. Venise) on « anticipe » au samedi la messe du dimanche dans l'octave, pour laisser au jour octave sa messe propre. Mais ce cas ne pouvait se produire au temps de saint Grégoire, dont le sacramentaire n'avait pas de messe spéciale pour le jour octave de l'Épiphanie : cette messe apparaît seulement dans les gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle.

## SUMMARIUM

*Admirabilis liturgicae seriei dominicalium orationum post Pentecosten in Missali Romano nemo est qui non videat maiestatem, atque profundioris theologiae doctrinae semina in uberrimo euchologiae ecclesiae Romanae agro contenta.*

*Mirum proinde non est plures inter liturgiae cultores maximopere desiderare ortum nosse ac evolutionem formularum nostrarum litterariam, necnon vicissitudines quas ipsae decursu saeculorum subierunt ob multifariam productionem Sacramentariorum ac Missalium usque ad Concilii Tridentini reformationem editorum.*

*Huic piissimo iustoque desiderio satisfacere pro viribus voluit Auc-*

*tor. Et quidem in prima sui operis parte, quae hisce in pagellis edita est, initia formularum de principalibus Sacramentariis aliisque documentis desumpta in columnas parallelas disposuit, atque originem simul et historiam uniuscuiusque delineare satagit.*

*In altera vero, brevi editura, super unamquamque formulam integram, variantium lectionum addito apparatu, commentariolum subiungit litteralem.*

# De geschiedkundige waarde van de « Vita I Sancti Adalberti »

DOOR

Dom JAC. HUIJBEN †

(Egmond)

Toen Prof. Oppermann in 1925 door het Historisch Genootschap te Utrecht werd aangezocht een nieuwe critische uitgave te bezorgen van de Egmondse Annalen, stelde hij zich niet tevreden met een nieuwe editie der Annalen, maar voegde er ook de *Vita I S. Adalberti* en verschillende andere documenten bij.

Na acht jaren zoeken en werken verschenen in 1933 zijn *Fontes Egmondenses*, waarmede hij de geschiedenis van Egmond een hoogst belangrijken dienst heeft bewezen. Hier

\* De hier volgende bladzijden werden door Dom Jac. Huijben, prior van de Sint-Adelbertspriory te Egmond, aan de Redactie van *Sacris Erudiri* beloofd, enkele maanden voordat hij op het ziekbed werd geworpen door de kwaal, waaraan hij op 13 Maart 1948 is overleden. Het zijn aantekeningen, die hij gebruikte bij zijn lezingen voor het verzamelde convent, met het doel bij de monniken van het herrijzend Egmond de herinnering weer levendig te maken van de oorsprong en ont-

wikkeling der in 1573 verwoeste oude abdij en zo het nieuwe weer aan het oude vast te knopen. Waarschijnlijk zou de auteur zelf, bij het drukklaar maken van deze bladzijden, aan zijn werk wel enige wijzigingen hebben aangebracht wat den vorm betreft, door bijv. de citaten meer in den tekst te verwerken. Het blijft echter altijd een delicate taak het werk van anderen om te vormen, omdat het gevaar niet denkbeeldig is, met den toon soms ook den inhoud van het stuk te veran-

wordt immers o. m. de tekst van de *vita prima* op critische wijze naar alle hem bekende handschriften vastgesteld en ingeleid.

Maar wat blijft er nu nog van de oude *Vita I* en haar geloofwaardigheid over?

Bijna niets. Moeten we Oppermann geloven, dan weten we absoluut niets met zekerheid, noch van het leven van St. Adelbert, noch van zijn cultus op den St. Adelbertsakker, noch van de stichting en de eerste tijden van de abdij van Egmond.

Want de oude *Vita I* bevat niet alleen het eigenlijke leven van den Heilige, maar ook en vooral het verhaal van de mirakelen, die na zijn dood geschiedden, waarbij dan zijn cultus op den St. Adelbertsakker, de stichting der abdij en haar oudste lotgevallen ter sprake komen. Voor al die gebeurtenissen is de oudste levensbeschrijving van den heilige nagenoeg de enige geschreven bron, die we bezitten. Met haar waarde staat of valt geheel de oudere geschiedenis van Egmond.

Het is dus van het hoogste belang dat we de geloofwaardigheid der *Vita I S. Adalberti* eens ernstig en loyaal onder de loupe nemen, te meer, omdat zij in onze dagen zo scherp is aangevallen.

Die geloofwaardigheid hangt allereerst af van de vraag: *wanneer* en *door wien* is dat leven beschreven? Was de schrijver getuige van hetgeen hij verhaalt? Of was hij ten minste in staat zich betrouwbare inlichtingen te verschaffen omtrent de gebeurtenissen die hij meedeelt?

Slaan we de levensbeschrijving van den heilige open, dan lezen we daar aan het slot deze verklaring: « Dit verhaal over het leven en de mirakelen (*virtutes*) van den glorieijken belijder Christi Adalbertus, is opgesteld door de monniken (*cucullarii*) van het klooster van Mettlach, op bevel van den doorluchtigen Heer van datzelfde klooster, den bovengenoemden aartsbisschop Egbert, die uitmunt als kundig en onver-

deren. Daarom wordt de tekst van de voor huiselijken kring gehouden voorlezing zonder ingrijpende wijziging hier afgedrukt;

slechts hier en daar werden al te plaatselijke gegevens in algemener vorm gehouden.

moeid bevorderaar van alles wat goed en schoon is en tot eer van God strekt <sup>1</sup>. »

De bovengenoemde aartsbisschop Egbertus is de zoon van graaf Dirk II ; van hem wordt in hk. 19 van de *Vita* verhaald dat hij, op den feestdag van St. Adelbert in Egmond als subdiaken in de hoogmis fungeerde en van een langdurige koorts genezen werd ; waarbij dan toegevoegd wordt : « 't Is dezelfde Egbertus, die, later door God tot de waardigheid van aartsbisschop uitverkoren, thans met zulk een vurigen ijver voor Gods eer en zulk een wijs beleid de kerk van Trier bestuurt <sup>2</sup>. »

Het leven van St. Adelbert werd dus te boek gesteld op last van Egbert, aartsbisschop van Trier (977-993), door de monniken van de abdij van Mettlach. Dit laatste wekt wel enige bevreemding. Wat hebben de monniken van het zo ver afgelegen Mettlach (40 km. ten zuiden van Trier, aan de Saar) met Egmond uit te staan ? Wat kon men daar in Mettlach omtrent St. Adelbert weten ? Toch valt aan de juistheid van dit bericht niet te twijfelen.

Een geheel onverwachte en evenzeer onverdachte bevestiging er van is in 1888 opgedoken, toen in de *Monumenta Germaniae Historica (Scriptores, dl. XV, 2, 1261-1268)* de *Miracula S. Liutwini* verschenen, een omstreeks 1095 te Mettlach opgesteld verhaal van de mirakelen van den H. Lutwinus.

De H. Lutwinus († 713) was de stichter van de abdij van Mettlach. Na den dood van zijn echtgenote, trad hij zelf in het klooster, doch werd kort daarop (omstr. 698) tot aartsbisschop van Trier gekozen. Als *stichter* van het klooster, beschouwde hij zich tegelijkertijd ook als de wettige *eigenaar* er van, volgens een rechtsopvatting, die in de vroegere middeleeuwen vrij algemeen was, en die we ook later in de beginperiode van Egmond zullen terugvinden. Zo onderwierp hij zijn stichting, met al haar bezittingen, aan den aartsbisschoppelijken stoel van Trier, zodat hij en zijn opvolgers tevens ook abt en eigenaar van het klooster te Mettlach werden. Vandaar dat Egbert, in de levensbeschrijving van St. Adelbert, als « onze doorluchtige Heer » betiteld wordt : *serenissimus dominus monasterii* (hk. 28).

1. *Vita*, hk. 28 ; *Fontes*, blz. 21.      2. *Fontes*, blz. 15.



Die toestand was verre van ideaal. Geen wonder, dat het klooster in verval geraakte. In 941, waarschijnlijk als gevolg van de hervormingsbewegingen der Cluniacensers, van Gorze in den Elzas, van Gérard van Brogne in Zuid-Nederland, — hervorming, die juist tot strekking had het kloosterleven meer onafhankelijk te maken van wereldlijke inmenging, — werd Mettlach hervormd. De aartsbisschop Rotbert (oom en opvoeder van St. Ansfried) zag af, zo niet van zijn eigendomsrecht op de abdij, dan toch van zijn abtelijken titel. Tot eersten regulieren abt benoemde hij Ratwich of Ruothwic, monnik van Cornelimünster te In-den (bij Aken). Nu bloeide de kloostertucht, en als onmiddellijk gevolg daarvan, ook de studie weer op. Onder zijn bestuur wordt genoemd de monnik Germanus, die aan 't hoofd der kloosterschool stond, en als « de geleerdste man tot ver in den omtrek gold ». Tal van jongelieden ontvingen van hem hun literaire vorming.

Den hoogsten bloei bereikte Mettlach onder aartsbisschop Egbert (977-993), toen Remigius, die later abt zou worden, de kloosterschool bestuurd. In de *Miracula S. Liutwini* wordt gezegd, dat er zulk een roep van Remigius uitging, dat tal van monniken en geestelijken uit alle oorden van Gallië zich om zijn leerstoel schaarden, en, naar huis teruggekeerd, hun omgeving en alle streken van Gallië met het licht der Mettlachse leerschool vervulden.

Remigius had zijn wetenschappelijke vorming genoten aan de kathedraalschool van Reims, waar de toen reeds vermaarde Gerbert (de latere Paus Silvester II, 999-1003) in de jaren 972-989 de classieke letteren en de philosophie van Aristoteles doceerde. Gerbert stond in briefwisseling, zowel met aartsbisschop Egbert, als met de monniken van Mettlach, waarvan er verschillende te Reims zijn leerlingen waren. Abt Ruothwic zond twee zijner monniken naar de school van Reims. Onder hen bevond zich Ruopertus of Rupert, de schrijver van de *Vita I S. Adalberti*: « Ex eorum condiscipulatu Ruopertus quidam fuit, qui ad Ekmundam missus, vitam sancti Adelberti luculento sermone conscripsit <sup>1</sup>. »

1. *Miracula S. Liutwini*, hk. 10; M.G.H., SS. XV, 1264.

Zo is het raadsel opgelost : hoe 't komt, dat het leven van St. Adelbert niet te Egmond, maar door een monnik van het verre Mettlach geschreven werd. Toen Egbert het door zijn vader gestichte klooster van Egmond wilde verrijken, niet alleen met handschriften en kunstvoorwerpen, maar ook met een sierlijke levensbeschrijving van den patroonheilige, wendde hij zich heel begrijpelijk tot de monniken van *zijn* abdij van Mettlach, waar studie en wetenschap immers in zo'n hogen bloei stonden.

Waarschijnlijk zou hij in de jeugdige abdij van Egmond, toen nog in haar kinderschoenen, niet zo gemakkelijk iemand hebben gevonden in staat om in sierlijk latijn, naar de regels van de toen heersende mode, een heiligenleven samen te stellen. Men had het toen in Egmond voorlopig nog te druk met bouwen en ploegen, zodat er voor studie maar weinig tijd beschikbaar was.

Zo werd dan in Mettlach 'n leerling van den gevierden Gerbert aangewezen, op wiens vaardige pen men kon rekenen ; en omdat men ook een *betrouwbare* levensschets wilde leveren, werd Ruopert, misschien in gezelschap van één of twee andere monniken, naar Egmond gestuurd, om zich ter plaatse te oriënteren en de nodige gegevens te verzamelen.

Maar hier rijst een tweede beklemmende vraag : *wat kon men toen in Egmond nog omtrent Sint Adelbert met zekerheid weten ?*

Ruopert schrijft tijdens het leven van aartsbisschop Egbert, dus tussen de jaren 977-993 : dat is ongeveer 250 jaar na de gebeurtenissen !

Geschreven documenten betreffende den heilige heeft hij niet gevonden. Hij heeft alleen mondelinge overleveringen kunnen opvangen.

Nu behoeven we niet alle mondelinge overleveringen a priori als waardeloos te verwerpen. Zij bevatten gewoonlijk een kern van waarheid. Vooral op bedevaartplaatsen — en het graf van St. Adelbert was een bedevaartplaats — hebben overleveringen omtrent den oorsprong der bedevaart een taai bestaan.

Maar hoe gemakkelijk worden de oorspronkelijke gegevens in den loop der tijden, wanneer zij van mond tot mond gaan, niet vervormd, vooral wanneer het over een afstand van eeuwen gaat ?

Heel rooskleurig staat het er dus, voor het verhaal van het eigenlijke leven van St. Adelbert, niet voor. Zo was reeds, het oordeel van Mabillon in 1672; zo luidt ook het eenparig oordeel der moderne geschiedschrijvers.

Maar tot hier toe hadden we dan ten minste nog den troost dat de *Vita*, al kan zij ons ook weinig geloofwaardigs vertellen omtrent het leven zelf van St. Adelbert, dan toch voor de latere gebeurtenissen, vooral voor die, welke op de stichting der abdij betrekking hebben, als een volkomen betrouwbare bron moet gelden.

Ruopert schrijft immers op last van Egbert, den eigen zoon van den stichter der mannenabdij: en hij ontleent zijn inlichtingen aan de oudste monniken van Egmond, die zelf getuige zijn geweest van de gebeurtenissen. Wat die latere tijden betreft, is zijn verhaal dus volkomen geloofwaardig.

Zo dacht men er tot hiertoe vrij algemeen over.

Maar nu komt Oppermann dat alles in verdenking brengen. Hij geeft volmondig toe, dat Ruopert inderdaad een leven van St. Adelbert heeft geschreven tussen de jaren 977-993. Maar, zegt hij, dat leven bezitten we niet meer in zijn oorspronkelijken vorm. Het leven van St. Adelbert, zoals we dat tegenwoordig in de nog bestaande handschriften lezen, is pas in de XIII<sup>e</sup> of in 't laatste kwart der XII<sup>e</sup> eeuw opgemaakt, met gebruikmaking van de oude, oorspronkelijke levensbeschrijving van Ruopert, maar zonder dat we kunnen uitmaken in hoeverre de jongere *Vita* de oudere gewijzigd en verknoeid heeft<sup>1</sup>.

1. In de *Egmonder Fälschungen* (uitg. 1919, blz. 68): We weten niet « ob ein Teil der echten *vita* in die von C übergegangen ist, sondern beweisen nur, dass der Verfasser sein Machwerk als die echte Biographie angesehen wissen will. Die echte *vita Ruoperti* müssen wir demnach als verloren ansehen... Die längere *vita* ist ein Machwerk erst des 13. Jahrhunderts » (cfr blz. 72). Hetzelfde in de uitgave van 1920,

blz. 54, behalve dat op blz. 57 staat: « Die längere *vita* ist ein Machwerk von C und F » (zonder datum).

Op blz. 72 van de uitg. 1919 lezen we: « Die uns vorliegende *Vita Adalberti* ist, wie wir festgestellt haben, nicht im ersten Drittel des 12., sondern im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts verfasst ». In de uitg. 1920 luidt de tekst: « ... sondern erst um 1175 verfasst » (blz. 61).

M. a. w. we weten ten slotte niets met zekerheid.

Wat moeten we daarvan denken?

Laten we eerst nagaan hoe 't staat met de handschriften, die ons den tekst hebben overgeleverd.

Welke handschriften bezitten we nog van de levensbeschrijving van St. Adelbert?

Er hebben zeer oude, thans verloren handschriften bestaan. Oppermann vermeldt er gene, en schijnt er ook niet naar gezocht te hebben. Maar ik kan er toch enkele opgeven. Een systematisch onderzoek in de middeleeuwse bibliotheekscatalogi zou er zeker nog andere aan het licht brengen.

Zo kunnen we dus zonder veel te zoeken, uit de opgaven van slechts enkele middeleeuwse bibliotheekscatalogi, reeds het bestaan vaststellen van vier oude handschriften der *Vita I S. Adalberti*: een te Stavelot vóór het jaar 1105, een te Egmond in de jaren 1120-1129, een te Rolduc vóór het midden der XIII<sup>e</sup> eeuw, en een in de St. Matthias-abdij te Trier van onbepaalde datum.

Er moeten er stellig nog méér zijn geweest. Zo is het bijv. zeker dat men in Egmond, van den beginne af, een kopie heeft bezeten van Ruoperts levensbeschrijving of zelfs Ruoperts eigen handschrift. En de afstamming der nog bestaande handschriften, zoals die uit de vergelijking der varianten kan worden opgemaakt, bewijst dat er ten minste vijf tussenschakels verloren zijn geraakt. Zo komen we reeds tot een klein tiental verloren handschriften.

Hieruit mogen we veilig afleiden, dat de *Vita I S. Adalberti*, ondanks het feit, dat de heilige slechts een locale vereering heeft genoten, toch in betrekkelijk ruimen kring belangstelling heeft gevonden.

Een tweede conclusie is: dat het a priori onwaarschijnlijk geacht moet worden, dat al die handschriften enkel en alleen den vervalsten tekst zouden hebben overgeleverd. Hoe is 't mogelijk dat een in 't laatste kwart der XII<sup>e</sup> eeuw ontstane vervalsing den zuiveren, oorspronkelijken tekst, die sinds 200 jaar reeds op verschillende plaatsen verspreid was, geheel en al zou hebben verdrongen, zodat er na dien tijd, als door een geheime afspraak, alleen maar afschriften zouden zijn gemaakt van den vervalsten tekst en geen enkel meer van den oorspronkelijke? Die andere handschriften heeft men

toch zo maar niet uit de circulatie kunnen wegsommokken. Of moet men, van een bepaalden datum af, op alle plaatsen tegelijk een algemene « *conspiration du silence* » veronderstellen ten opzichte van den oorspronkelijken tekst?

Deze simpele redenering leert ons wel, dat de oorspronkelijke tekst van de *Vita I S. Adalberti* niet geheel en al in den loop der tijden verzwolgen kan zijn geraakt. Maar het zegt ons niet, hoe die tekst er uit zag.

Voorlopig kennen we de *Vita I S. Adalberti* alleen uit de nog bestaande handschriften. En deze — het moet erkend worden — zijn van zeer jongen datum. Tussen het tijdstip, waarop de *Vita* door Ruopert werd samengesteld en dat, waarop de oudste der overgebleven afschriften werden gemaakt, liggen 500, ja 600 tot 700 jaren!

In zijn *Egmonder Fälschungen* beweerde Oppermann: « Die handschriftliche Ueberlieferung der *Vita Adalberti* reicht nicht über das 16. Jahrhundert zurück<sup>1</sup>. » Hier is de schrijver blijktbaar in tegenspraak met zichzelf; want enkele bladzijden verder spreekt hij van een Berlijns handschrift der *Miracula S. Adalberti* uit de xv<sup>e</sup> eeuw<sup>2</sup>; tenzij we moeten veronderstellen, dat hij toen nog niet wist, dat bedoeld hs.<sup>3</sup>, behalve de latere *Miracula*, ook het leven van St. Adelbert bevatte.

Dat de oudste handschriften der *Vita I S. Adalberti* pas uit de xvi<sup>e</sup> eeuw zouden stammen, is in ieder geval niet juist. Zo erg is het gelukkig niet. Maar véél beter staan er de zaken ook niet voor. Uit de xv<sup>e</sup> eeuw zijn er althans nog vier handschriften bekend.

Maar nu rijst de grote vraag: is die tekst, die we aldus door vergelijking der nog bestaande handschriften critisch kunnen reconstrueren, werkelijk de tekst, dien Ruopert omstreeks 980 heeft samengesteld? Of is het soms een latere bewerking van Ruoperts oorspronkelijken tekst? Feitelijk kunnen we niet hoger dan tot het jaar 1296 opklimmen<sup>4</sup>.

En inderdaad meent Oppermann in den tekst zelf aanwijzingen te vinden, dat deze zoals hij voor ons ligt onmogelijk

1. Uitg. 1919, blz. 57; uitg. 1920, blz. 46.

2. Uitg. 1919, blz. 65; uitg. 1920, blz. 55.

3. Hij schijnt het slechts uit

een aanhaling van W. Levison in *Neues Archiv*, XL, 1916, 795, te kennen.

4. Vgl. *Fontes*, blz. 10\* v.

omstreeks 980 door Ruopert kan geschreven zijn. Laten we zijn argumenten even onder de loupe nemen.

Zoals ik reeds zeide, heeft men er vóór Oppermann nooit aan getwijfeld dat de tekst, zoals hij in de handschriften voorkomt, werkelijk de oorspronkelijke tekst van Ruopert was.

Pijnacker Hordijk, die zich vóór Oppermann het diepst met de zaak heeft ingelaten, had slechts één bezwaar, dat hem trouwens in het geheel niet onoverkomelijk leek en ten hoogste het bestaan van enkele bedorven plaatsen zou bewijzen <sup>1</sup>.

Prof. Oppermann heeft later zelf bewezen, dat in de beste handschriften, nl. in de handschriften van de eerste groep, niet den verleden, maar den tegenwoordige tijd staat aangegeven (*regit*, in plaats van *rexit*) <sup>2</sup>.

Een tweede bezwaar, indertijd door Prof. Pols geopperd, blijkt evenmin te bestaan <sup>3</sup>.

We komen nu aan de bezwaren door Prof. Oppermann zelf gemaakt.

In zijn *Fontes* blz. 17 schrijft hij: « Onze Vita is niet het werk van Ruopert. Er zijn twee plaatsen in de Vita zelf, die dit al dadelijk uitwijzen. Volgens c. 13 heeft de non Vulfsit, die in haar droom door St. Adelbert drie keer wordt aangemaand zijn lijk te laten opgraven, daarvan mededeling gedaan “ Theoderico comiti, qui locum eundem, sicuti nunc *poster*i eius retinent, proprietatis iure possidebat ”. Dit kan niet onder graaf Dirk II, den zoon en opvolger van den hier

1. « In het gehele stuk kan ik met zekerheid slechts één woord aanwijzen, dat in een ten tijde van aartsbisschop Egbert geschreven opstel niet past. In cap. 19 wordt nl. gezegd: *Hic denique est Egbertus qui... Trevirensis rex ecclesiam.* » (C. PIJNACKER HORDIJK, *Wat weten we nu omtrent den heiligen Adelbert van Egmond.*, in *Bijdr. v. vaderl. gesch. en Oudheidk.*, 4<sup>e</sup> reeks, I, 1900, blz. 157, noot 1. Het argument wordt door Prof. Oppermann over-

genomen in zijn *Egmonder Fälschungen* (1919), blz. 61; (1920), blz. 50.

2. Cfr *Fontes*, blz. 18\* nota 1.

3. Prof. POLS, *Bijdr. tot de kritiek der Annales Egmondani*, in *Geschiedk. Opstellen, aangeboden aan R. Fruin*, blz. 325, beweerde, dat in hk. 17 van Dirk I reeds als *comes Hollandiae* gesproken wordt. Pijnacker, l.c., heeft er reeds op gewezen, dat deze bewering ongegrond is,

bedoelden graaf Dirk I, dus niet door Ruopert geschreven zijn <sup>1</sup>. »

Ik zie niet in, waarom Ruopert niet kan gezegd hebben, dat de kerk van Egmond in 't bezit was van de nakomelingen van Graaf Dirk I. Men veronderstelt wel, dat Ruopert nog tijdens het leven van Dirk II schrijft, omdat hij diens dood (6 Mei 988) niet vermeldt. Nergens geeft hij echter te kennen, dat Dirk II nog leeft. Zeker is alleen, dat Ruopert vóór den dood van aartsbisschop Egbert (8 of 9 Dec. 993) schrijft. En in 993 waren er niet alleen kleinkinderen, maar zelfs achterkleinkinderen van Dirk I <sup>2</sup>.

Ook al neemt men aan, dat de *Vita* nog tijdens het leven van Dirk II ontstaan is, dan kan Ruopert nog best van de *nakomelingen* van Dirk I spreken. « Bij die *posterii*, zo schreef reeds Pijnacker Hordijk <sup>3</sup>, denke men aan Dirk II en diens kinderen, waaronder Egbert ».

Ja, zegt Prof. Oppermann <sup>4</sup>, maar dat kan onmogelijk, want de kinderen hadden geen aandeel in het eigendomsrecht van den vader; zij waren geen eigenaars; en toch staat er: « Theoderico qui locum eundem, sicuti nunc posterii eius retinent, proprietatis iure possidebat. »

Prof. Oppermann heeft gelijk: strikt genomen was er maar één eigenaar, nl. de toenmalige graaf. Maar die moeilijkheid,

1. « Der Verfasser schreibt angeblich unter Dietrich », *Egm. Fälsch.* (1919) blz. 61; (1920) blz. 49-50. Aldus ook P. JUFFERMANS, *La vie de saint Adalbert par Ruopert, moine de Mettlach*, in *Bulletin Du Cange*, V, 1929-1930, blz. 52. Ook reeds Pijnacker Hordijk, *l. c.*, p. 156, die ook opmerkt, dat er niet gesproken wordt van graaf Arnulf, zoon en opvolger van Dirk II.

2. Het lijkt mij meer waarschijnlijk dat de *Vita* pas na den dood van Dirk II geschreven is, dus tussen de jaren 988-993. Want na in hk. 13-17 gesproken te hebben over de mirakelen, die

geschiedden ten tijde van Dirk I, vervolgt hk. 18: « Nec sunt memorie subtrahenda, que temporibus Theoderici iunioris predicti videlicet comitis filii, nos ipsi vidimus declarata miracula. » En daarna, in hk. 22: « moderno quoque tempore ». De tijden van Dirk II zijn dus blijkbaar reeds voorbij.

Nooit wordt er gesproken over Dirk II in den tegenwoordigen tijd, wat wel gebeurt voor diens zoon Egbert (regit, hk. 19; eminet, hk. 28).

3. *L. c.*, p. 155, noot 3.

4. *Fälsch.*, *l. c.*

voorzoverre het er een is, blijft even goed bestaan, ook al verwijst men de samenstelling der *Vita* naar een veel latere periode.

Of men de *Vita* omstreeks 980 of in de xii<sup>e</sup> eeuw plaatst, ten allen tijde zal die uitdrukking (*sicuti nunc posteri eius retinent*), strikt juridisch genomen, onjuist zijn. De enige conclusie, die we daaruit kunnen trekken, is, dat de schrijver — wie hij ook zij en op welk tijdstip hij ook schreef — zich op dat punt niet met de nauwkeurigheid van een jurist heeft uitgedrukt. In plaats van te zeggen, dat Egmond thans nog in 't bezit is van Dirks nakomelingen, had hij moeten zeggen : « het is nu nog in 't bezit van Dirk's kleinzoon <sup>1</sup> » of van zijn opvolger.

De tweede plaats, die al dadelijk zou uitwijzen dat onze *Vita* niet het werk van Ruopert is, is deze : « In cap. 18 spreekt de schrijver over wonderen, die hij *temporibus Theoderici iunioris, praedicti videlicet comitis* (Theoderici I) *fili*, beweert zelf gezien te hebben : *ipsi vidimus*. Ook dit kan niet door Ruopert, die immers monnik te Mettlach en niet te Egmond was, geschreven zijn <sup>2</sup>. »

De oplossing wordt reeds door Pijnacker Hordijk aangegeven <sup>3</sup> : « Die *nos ipsi* zijn niet de monniken van Mettlach, maar de lieden, die te Egmond aan Ruopertus inlichtingen gaven en tot wier tolk deze zich maakt ».

Prof. Oppermann vindt dat een uitvlucht, die « niet gangbaar » is. Hij zegt echter niet waarom ; en ik zie het ook niet <sup>4</sup>.

1. Misschien heeft bij den schrijver, die meermalen Alcuin's *Vita S. Willibrordi* gebruikt, ook hier een tekst van die *Vita* voor de ogen gezweefd, waarnaar ook Opperman verwijst : « et posteri eius usque hodie... possident » (*Vita Willibrordi*, hk. 1).

2. *Fontes*, blz. 17\* ; *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 61 ; 1920, blz. 50.

3. *L. c.*, blz. 156.

4. Er zijn nog andere plaatsen, waar de schrijver het laat voor-

komen alsof de monniken van Egmond aan het woord zijn : bijv. in hk. 3 wordt er van St. Adelbert gesproken als van *onze* vader of patroon : *patris nostri*. In hk. 24 lezen we : « *eximii patris coenobium* », en in hk. 25. « *oratorium celeberrimi patris* ».

't Is niet uitgesloten, dat de monniken van Egmond aan Ruopert schriftelijke aantekeningen ter hand hebben gesteld, waarin zij verhaalden, wat zij van St,



Hij voegt er echter aan toe: « Dat kan ook niet tijdens Dirk II geschreven zijn: want in cap. 22 maakt de schrijver

Adelbert en van zijn mirakelen wisten: die aantekeningen zouden dan door Ruopert verwerkt zijn tot een literair levensverhaal.

Maar 't meest waarschijnlijk lijkt mij, dat Ruopert zich hier vereenzelvigt met de monniken van Egmond, voor wie en in wier naam hij feitelijk schrijft. Want we moeten niet vergeten dat hij, die onder Gerbert een letterkundige opleiding had genoten, door aartsbisschop Egbert met de samenstelling der *Vita* belast was, om de nog ongeschoolde monniken van Egmond te helpen *hun* patroonheilige te verheerlijken, opdat het christenvolk zich des te geestdriftiger zal betonen om St. Adelbert de verschuldigde eer te bewijzen, naarmate het aanschouwt, hoe de hemel hen met een overvloediger aantal wondertekenen ter zijner verheerlijking zegent (hk. 26); en tegelijkertijd om te laten zien, hoe schrikkelijk God degenen straft, die zich aan hem en aan zijn heiligdom vergrijpen (hk. 10).

Ruopert spreekt dus min of meer in naam van de Egmondse monniken. Aan 't slot, waar hij zich tot zijn doorluchtigen heer en lastgever, aartsbisschop Egbert, wendt, vereenzelvigt hij zich met de monniken van Mettlach: « Hec de vita et virtutibus opinatissimi confessoris Christi Adalberti Medelocensis cenobii excudere cucularii », alsof het de gehele communiteit is, die dit werk ondernomen heeft en aan Egbert opdraagt. Zó gaat de schrijver op in de gemeenschap, die hij

dient (Egmond) en waartoe hij behoort (Mettlach). Het is een voorbeeld van echt middeleeuws gemeenschapszin. Wars van alle individualisme en subjectivisme, laat Ruopert zijn eigen persoonlijkheid schuil gaan achter de gemeenschap, voor wie hij werkt; achter de autoriteit, die hem aan 't werk zet; achter den heilige dien hij in zijn werk beoogt te verheerlijken: « Al het onvolmaakte, dat hier door de onbeduidendheid der schrijvers voor den dag is gebracht, moge waarde krijgen door het gezag van hem, die het ons opdroeg. Als iemand goud gebracht wordt, ziet hij er niet naar, of de personen weinig te betekenen hebben, die 't brengen, maar enkel of het goud schitterend is en kostbaar. Evenzo moet men in dit werk niet zien naar de geringe gaven van hen, die 't schrijven, maar liever overwegen hoe lofwaardig en Gode welbehaaglijk het leven van St. Adelbert geweest moet zijn, daar de goddelijke genade hem door zoveel heerlijke wondertekenen heeft doen uitschitteren » (hk. 28).

Zo gezien behoeven de woorden, waarin Ruopert het laat voorkomen alsof hij zelf getuige is geweest van de wonderen ten tijde van Dirk II (« que temporibus Theoderici iunioris... nos ipsi vidimus»), niet meer te bevreemden. 't Is niet Ruopert, 't is de gemeenschap die hier spreekt.

Alcuin vereenzelvigt zich met de monniken van Echternach in zijn *Vita Willibrordi*, hk. 30 en

gewag van de vele genezingen, die *moderno tempore* door den heilige teweeggebracht zijn <sup>1</sup>. » Ook hier heeft Oppermann gelijk : dat *moderno quoque tempore* staat tegenover *temporibus Theoderici iunioris*, en bewijst dat de auteur hoogstwaarschijnlijk pas na den tijd van Dirk II schrijft. Maar dat belet toch niet, dat Ruopert of zijn zegslieden heel goed getuigen kunnen zijn geweest van wonderen, die in den tijd van Dirk II zijn voorgevallen ?

Oppermann constateert dan verder, dat er toch wel in onze *Vita* stukken van de oorspronkelijke *Vita* van Ruopert bewaard zijn gebleven. Zoo bijv. de twee plaatsen, waar sprake is van aartsbisschop Egbert als nog in leven zijnde (hk. 19 en hk. 28); en hij concludeert : « Wij hebben dus een latere bewerking van Ruoperts *Vita* voor ons <sup>2</sup>. »

De praemissen, waarop deze conclusie steunt, en die wij onderzocht hebben, zijn veel te zwak om een dergelijke gevolgtrekking te kunnen staven.

In zijn *Fontes* meent Prof. Oppermann met die twee bewijzen te kunnen volstaan om aan te tonen, dat de ons voorliggende *Vita* niet het werk van Ruopert kan zijn. In het verder verloop van zijn inleiding herinnert hij echter aan andere bewijzen, die hij in zijn *Egmonder Fälschungen* ontwikkeld heeft.

« Op de tegenstrijdigheid in de opgaven der Egmondse overlevering over de lotgevallen van Adelberts lijk hebben wij reeds vroeger gewezen <sup>3</sup>. De uit een evangelieboek overgeschreven aantekeningen, die wij in het volgende hoofdstuk

32 (vgl. *M. G., SS. RR. Merov.* VII, 95).

Alcuin vereenzelvigd zich met de monniken van St. Riquier in zijn *Vita Richarii*, hk. p. 18.

Een ander voorbeeld, ontleend aan de geschiedenis van Mettlach : Tussen de jaren 1072-1078 verzocht abt Nizo (Nithard) III van Mettlach Thiofried van Echternach een levensbeschrijving te geven van den H. Liutwin, stichter van Mettlach. Thiofried vol-

deed aan dit verzoek : maar hij laat het voorkomen alsof het abt Nizo zelf is, die met zijn monniken de pen voert. Zie de uitgave van Prof. Dr. W. LAMPEN, *Thiofried van Echternach en zijn Vita S. Liutwini*, 's Hertogenbosch, 1936 (*Collectanea Franciscana Neerlandica*, III, 6).

1. *Fontes*, blz. 17\*.

2. *Fontes*, blz. 18\*.

3. *Egmonder Fälschungen*, 1920, blz. 47 vv. ; 1919, blz. 58 v.

zullen behandelen, maken voor den tijd van graaf Dirk II gewag van een *ecclesia, qua sanctus Adalbertus primum requievit*, te Obinghem, dat is bij Oesdom in de parochie Heilo. » Dat is dus een eerste traditie.

In de *Vita* echter vinden we 'n andere traditie. Daar wordt gezegd, dat St. Adelbert in *Egmond* begraven werd, en dat men aldaar onmiddellijk na zijn dood boven zijn graf een kerkje bouwde, dat door de Noormannen verwoest, doch door den priester Amalath weer opgetrokken werd<sup>1</sup>.

Ik moet bekennen dat ik, toen ik voor 't eerst in de *Egmonder Fälschungen*<sup>2</sup> dezelfde woorden las (nl. « Der Evangelientext erwähnt eine Kirche zu Obinghem, qua sanctus Adalbertus primum requievit » ) heel sterk aan de geloofwaardigheid der *Vita I S. Adalberti* begon te twijfelen.

Maar ik werd al aanstonds gerustgesteld, toen ik den oorspronkelijken tekst er op nasloeg, en bemerkte dat Oppermann den tekst geheel verminkt, en daardoor vervalst had.

De tekst is ontleend aan de lijst der goederen die door graaf Dirk II en zijn gemalin Hildegard aan Egmond werden geschonken. Daar is wel sprake van een kerk « waarin het lichaam van St. Adelbert eerst rustte », maar er wordt helemaal niet gezegd, dat die kerk te Obinghem gelegen was.

Ziehier de tekst: « In villa Obinghem, mansam unam, quam presbyter qui ecclesiam custodit, qua sanctus Adalbertus primum requievit, tenuit<sup>3</sup>. » D. w. z. dat graaf Dirk II aan de abdij van Egmond geschonken heeft een hofstede, gelegen te Obinghem en die vroeger in 't bezit was van den priester, die de kerk bedient, waar 't lichaam van St. Adelbert eerst in rustte.

Van een kerk te Obinghem is in 't geheel geen sprake, nog veel minder van een St. Adelbertus-kerk. Wat heeft Prof. Oppermann gedaan? Uit den tekst heeft hij enkele woorden gelicht (*ecclesiam qua sanctus Adalbertus primum requievit*), en deze in verband gebracht met de plaatsbepaling in *Obinghem*, die echter op heel iets anders slaat. De hoeve was te Obinghem gelegen, niet de kerk.

1. *Fontes*, blz. 21\*.

3. *Fontes*, blz. 62, n. 34-36.

2. 1919, blz. 59; 1920, blz. 47-48.

Op deze verminkte en onjuiste aanhaling komt hij steeds terug (1919, 1920, 1933) soms met aanhaling van den volledige tekst, doch zonder zijn vergissing te bemerken; en hij knoopt er verder allerlei verkeerde beschouwingen aan vast <sup>1</sup>.

Eerstens beweert hij dat Obinghem, bij Oesdom, in de parochie Heilo, gelegen is. Dat is lang niet zeker. Oppermann beroept zich op van den Bergh <sup>2</sup> en Bakhuizen van den Brink <sup>3</sup>. Maar die vereenzelviging is niet meer dan een veronderstelling.

In de schenkingslijst, waaraan de tekst ontleend is, worden de geschenken goederen ongeveer naar hun geographische ligging gerangschikt, zodat men uit de volgorde ongeveer kan opmaken, waar Obinghem gelegen was. Nu worden achtereenvolgens genoemd : *Osdem* (Oesdom), *Limban* (Limmen),

1. In *Egm. Fälsch.* uitg. 1919, blz. 99 zegt hij: «Drittens erwähnt der Akt Dietrichs II: "in villa Obinghem mansam unam, quam presbyter, qui ecclesiam custodit qua sanctus Adalbertus primus [sic] requievit, tenuit." Dass diese Angabe über die Ruhestätte des hl. Adalbert fabulos ist und frühestens dem 12. Jahrhundert entstammt, wissen wir bereits, vgl. oben S. 60.»

In de uitg. van 1920, blz. 85, woordelijk hetzelfde, met dezelfde lapsus calami (primus) en verwijzing naar blz. 49. Vgl. *Fontes*, blz. 37\*.

En blz. 101 (uitg. 1919); blz. 88 (uitg. 1920): «Und zwar deutet die Stelle über das Grab des hl. Adalbert in Obinghem darauf hin, dass es der Verfasser C ist, auf den auch die sonstige apokryphe Ueberlieferung über den hl. Adalbert zurückgeht» (N.B. Hand C is uit de 2<sup>e</sup> helft der xii<sup>e</sup> eeuw).

2. *Handboek der Middel-Nederlandsche geographie*, blz. 150.

3. *Het Nederlandsche Rijksarchief*, I, blz. 194, noot 2. — Het beroep op Bakhuizen van den Brink is gedeeltelijk onjuist. Op blz. 192, noot 3 (o. c.) zegt deze: «Obinghem zal waarschijnlijk in den omtrek van de grafkapel van S. Adalbert, die een weinig noordwestwaarts van de abdij lag, moeten gezocht worden.» En blz. 194, noot 21. «Nadere onderzoekingen hebben ons hierboven, blz. 192 noot 3, uitgedrukt gevoelen bevestigd. In een rekening van het Godshuis van Egmond, van den jare 1359, wordt onder Heyligheloe opgegeven: "Jan Hille in Obbinghevenne 18 sc." En in een verhuurboek van den jare 1487 vond ik evenzoo onder Heilo opgegeven een "coeganc mitten Godshuyse van Heyloe gemeen in Obbingerveen". Beide handschriften berusten in het Gemeente-Archief der stad Leiden». Bakhuizen zegt niet dat Obinghem bij Oesdom lag.

*Smithan* (onbekend), *Bachem*, (Bakkum) *Ordebolla* (onbekend), *Heramof* (Arem tussen Bakkum en Limmen), *Those* (onbekend), *Obinghem*, *Hemstede*, (Heemstee, ten W. van Uitgeest, ten Z. van Castricum). — In een andere lijst hebben we deze volgorde Castrichem, Obinghem, Thos, Velsen<sup>1</sup>. Obinghem moet dus wel dicht bij Castricum gelegen hebben. Maar in ieder geval is het niet hetzelfde als Oesdom, dat afzonderlijk genoemd wordt, en door verschillende plaatsen van Obinghem gescheiden wordt<sup>2</sup>.

Dat St. Adelbert te Oesdom-Obinghem begraven zou zijn geweest, is dus geheel uit de lucht gegrepen, eerstens omdat nergens gezegd wordt dat St. Adelbert te Obinghem begraven werd, en vervolgens omdat Obinghem zeker niet iedentiek is met Oesdom.

Prof. Oppermann gaat nog verder. De kapel, die volgens de *Vita* op 't graf van St. Adelbert werd gebouwd, zou de latere kapel van O. L. Vrouw ter Nood te Heilo zijn, en de put die bij 't opgraven van het lijk ontstond, de Runxput, vóór die kapel gelegen<sup>3</sup>.

Ter bevestiging haalt hij een verhaal aan uit de *Miracula S. Donatiani*, waarin sprake is van Oesdom, van den Rorikspuit en den Roriksberg.

De *Miracula S. Donatiani*, in 1794 door de Bollandisten uitgegeven naar een handschrift der XIII<sup>e</sup> eeuw (gedeeltelijk herdrukt door Holder-Egger in MG. SS. XV, 856 vv.), werden te Brugge, — dus ver van Egmond — te boek gesteld.

Het eerste mirakel, dat verhaald wordt, zou plaats hebben gehad in 't jaar 1011, en speelt te Oesdom. « Est igitur pagus ubique gentium conspicuus, noto cunctis vocabulo *Fresia* dictus. » De naam *Fresia* moet hier heel ruim genomen worden. « Hic oppidum est, ab accolis *Osdenne* cognominatum [bedoeld is Oesdom, in de oudste Egmondse stukken Osdem genoemd<sup>4</sup>], monti *Rorikesberg* vocabulo contiguum. »

1. *Fontes*, blz. 64.

2. Voor de ligging van Obinghem raadplege men: *Inventaris van het oud-archief der gemeente Heilo*, opgemaakt in 1928, door G. van Es.

4. En niet Oostende, zoals

Siardus DIJCK in de *Acta Sanctorum* der Bollandisten verkeerdelijk aangeeft, *Oct.*, dl. VI, blz. 506 B.

3. *Fontes*, blz. 21\*; *Egm. Fälsch.* 1919, blz. 59; 1920, blz. 48.

Waar die Rorikesberg gelegen kan hebben, zullen we aanstonds onderzoeken. Laten we eerst het verhaal verder vervolgen.

Te Oesdom dan, leefde een brave vrouw, Ermengardis genaamd. Op zekeren dag was zij met een emmer naar den Rorikspuit gegaan, om water te halen voor haar huishouden : « quadam ergo die puteum *Rorikisput* dictum cum hydria adiit, ut ex eo aquam in usum familiae deferret ».

Terwijl zij bezig was water te putten, wordt haar oor getroffen door 't geluid van muziek en gezang, dat van den Roriksberg vandaan schijnt te komen : « cum ecce auribus eius ex praefato monte sonus admissus est, quasi sonus cythararum aut tympano canentium ».

Vol nieuwsgierigheid laat zij haar emmer op den rand van den put staan, begeeft zich naar den berg om beter van de muziek te kunnen genieten : « relictis mox super os putei hydria, ad montem... accessit ». Daar vleit zij zich ter aarde *in parte montis*, en onder de tonen der muziek valt zij weldra in slaap.

Nu overkomt haar een vreemde geschiedenis. Terwijl zij slaapt, wordt haar door de list des duivels een emmer kokend water over 't hoofd gegooid, met het gevolg dat zij ernstige brandwonden oploopt en het gebruik van haar ogen verliest. Acht jaar lang blijft zij blind. Dan verschijnt haar tot driemaal toe de H. Donatianus, patroon der stad Brugge, en gebiedt haar naar Brugge te gaan, waar zij bij zijn graf genezing zal vinden. Hetgeen inderdaad gebeurde.

Aan dit verhaal knoopt Oppermann de volgende beschouwingen vast. De Rorikspuit te Oesdom, waarvan hier gesproken wordt, is de Runxput, gelegen vóór de kapel van O. L. Vrouw ter Nood. Hij ontleent zijn naam aan den Noormannenkonink Rorik, die omstreeks 860 in Kennemerland huisde.

Ook de Roriksberg staat klaarblijkelijk met denzelfden beruchten Noorman in verband. Nu heeft Holder-Egger er reeds op gewezen dat ook in de *Vita I S. Adalberti* een zandberg met den Noorman Rorik in verband wordt gebracht, en wel een zandberg, die in de onmiddellijke nabijheid van het oude St. Adelbertskerkje gelegen was.

In hk. 12 van de *Vita I S. Adalberti* wordt immers ver-  
Sacris Erudiri. — 16.

haald, dat een der duinen, door verstuiving, zo dicht bij het heiligdom van St. Adelbert genaderd was, dat men kon vrezen, dat het kerkje geheel en al door het zand bedolven zou worden. Toen Rorik, die daar geland was (quo dum forte Roricus barbarorum rex appulisset), dit bemerkte, gaf hij order aan zijn ondergeschikten, om den gevaarlijken zandberg te verwijderen. Maar den volgenden ochtend bleek dat dit reuzenwerk niet meer nodig was. Door een wonder van St. Adelbert was de verstuiving tot stilstand gebracht.

Waarschijnlijk niet ten onrechte concludeert Oppermann, dat die zandberg dezelfde is als de *Roriksberg*, waarvan in de *Miracula S. Donatiani* sprake is. Maar zeer zeker heeft hij ongelijk, wanneer hij verder de conclusie trekt: dus lag het oudste St. Adelbertskerkje te Oesdom-Obinghem en is met de bron, die onder de sarcophaag van den heilige ontsprong, eenvoudig de Runxput bedoeld<sup>1</sup>.

't Is onbegrijpelijk, hoe Oppermann den Roriksberg bij den Runxput kan plaatsen. In de gehele omgeving is er geen spoor van een berg of van een verheffing te vinden. Een berg kan er ook niet gelegen hebben: het was daar immers veengrond, zoals de naam Obingerveen aanduidt.

Oppermann heeft zich laten misleiden door den samensteller van de *Miracula S. Donatiani*, en heeft hem op topografisch gebied een gezag toegekend, dat hem in 't geheel niet toekomt; aan dien vreemdeling heeft hij de voorkeur gegeven

1. « Demnach hat die *Vita* mit der Quelle, die nach ihrer Angabe unter dem Sarge des hl. Adalbert hervorgesprudelt ist, den Runxputte zu Oesdom-Obinghem im Auge. Daraus erhellt aber zugleich, dass die *Vita* fabuliert. Ein Brunnen, der noch im Anfang des 12. Jahrhunderts (in de uitg. van 1920 staat: im Anfang des 11. Jahrhunderts) nach Herzog Rorik hiesz, kann nicht zu Anfang des 10. Jahrhunderts unter dem Sarg des hl. Adalbert hervorgesprudelt sein » (*Egm. Fälsch.*, uitg. 1919, blz. 60; uitg.

1920, blz. 49).

In de uitg. van 1919, blz. 60, voegt Oppermann er nog deze opmerking aan toe: « Die Beziehungen des hl. Donatian zu Oesdom entstammen wahrscheinlich der Zeit, wo Robert der Friese, mit dem Gertrud, die Witwe des Grafen Florens I, in zweiter Ehe vermählt war, Graf von Flandern war (1071-1093) ».

In de 2<sup>e</sup> uitg. der *Egm. Fälsch.* is die opmerking weggelaten. Terrecht. Relaties tussen het Vlaamse en het Hollandse gravenhuis bestonden reeds veel vroeger.

boven den monnik van Egmond, die ter plaatse zelf schrijft en zich onmogelijk in de topographie zijner omgeving kon vergissen.

Wat men ook over den datum en de waarde van de *Vita I S. Adalberti* moge denken : één ding is zeker, nl. dat zij werd geschreven door iemand, die te Egmond vertoefde en die dus goed van de plaatselijke toestanden op de hoogte was ; hetgeen men niet kan zeggen van den auteur der *Miracula S. Donatiani*.

Waarschijnlijk had de Bruggeling, die de Mirakelen van St. Donatianus beschreef, over den Roriksberg horen spreken : en in zijn verbeelding zag hij hem dicht bij den Rorikspuit ; die twee hoorden immers bij elkaar. Gezien den afstand tussen Vlaanderen en Kennemerland, was de vergissing niet zo groot.

En in werkelijkheid, als de Roriksberg waarlijk bij den tegenwoordigen St. Adelbertsacker heeft gelegen, dan is het dat punt der duinen, dat ten slotte nog het dichtst bij den Runxput ligt. De vlakte tussen de duinen, die achter den St. Adelbertspuit liggen, dragen op de stafkaart den naam van Reggerssandervlak. Is die naam Reggerssand soms een verbastering van Rorikssand ?

Oppermann vervolgt : « Mit der Angabe § 12 dass das älteste Adalbertskirchlein beim Roriksberg lag, was ja mit der *ecclesia in Obinghem* des Evangelientextes übereinstimmt, widerspricht die *Vita* sich selbst, da nach § 10 das Kirchlein in Egmond lag <sup>1</sup>. »

Afgezien van het feit dat er in de Evangelie-aantekeningen helemaal geen sprake is van een *ecclesia in Obinghem*, doch alleen van een *mansa in Obinghem*, is er ook in het levensverhaal van St. Adelbert niet de minste tegenstrijdigheid te bespeuren.

In hk. 12 wordt gezegd, dat het kerkje, door de gelovigen boven het graf van St. Adelbert gebouwd, gelegen was op den afstand van een steenworp van de duinen, die zich langs de zeekust uitstrekken. Op de kaart der heerlijkheid Egmond, door Simon Meeussen van Edam omstreeks 1538 getekend,



en die thans in de *Archives Nationales* te Parijs berust, vinden we de « Sinte Albrecht cappel » getekend, op de plaats van den tegenwoordigen St. Adelberts-akker; deze wordt op die kaart in 't N. en in 't Z. geheel omsloten door de duinen. De duinen beginnen in 't N. op ongeveer 20 M. afstand van de kapel, ten Z. sluiten ze bijna onmiddellijk bij de kapel aan; alleen naar het Westen is de afstand iets groter.

Als de Zandberg, die Rorik wilde doen weggraven, werkelijk identiek is met den Roriksberg uit de *Miracula S. Donatiani*, dan moet hij dus hier gelegen zijn, en niet in Oesdom.

De ligging van het St. Adelbertuskerkje, in hk. 12 aangegeven, komt dus volkomen overeen met die, welke in hk. 10 wordt aangeduid. Daar wordt immers gezegd, dat het niet ver van de zee kust lag en onder Egmond behoorde: « Idem autem locus... litori maris videtur contiguus... Congruum nomen eidem loco videtur inditum, ut Hecmunda dicatur <sup>1</sup>. »

« Hier (in Egmond) müssen wir offenbar auch das angeblich von Dietrich I gebaute hölzerne Bethaus suchen; es ist die alte Egmonder Pfarrkapelle, die Kirche zu Egmond, in der nach dem Annalenbericht zu 1113 der Heilige begraben lag <sup>2</sup>. »

Oppermann verwacht hier twee of liever drie verschillende kerkgebouwen: de parochiekerk, de kloosterkerk en de kerk bij den St. Adelbertsput. In de *Annales* op het aangegeven jaar 1113, lezen we: « anno MCXIII in Ekmunda dedicate sunt basilice sancte Dei genitricis Marie IIII non. Novembr. et sancti Adalberti ubi sepultus fuit III non. Novembr. a Geroldo episcopo <sup>3</sup>. »

Hetzelfde lezen we in de lijst van altaarwijdingen, waarvan ons een afschrift bewaard is gebleven in het xv<sup>e</sup> eeuwse Egmondse cartularium, thans bewaard in het Rijksarchief van

1. *Fontes*, blz. 10-11.

2. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 60; 1920, blz. 49. — Buurkerk en St. Adelbertskapel vormden samen de parochiekerk, volgens een stuk van 1264 (v. D. BERGH, *Oorkondenboek v. Holland*, II, 108: « super fabrica et refectione sue ec-

clesie parochialis sive duarum capellarum, quas dicti parochiani loco et nomine parochialis ecclesie habent et frequentant ». Daarom had de St. Adelbertskapel ook een kerkhof, cfr *Egm. Fälsch.* (1919), blz. 39; (1920), blz. 32.

3. *Fontes*, blz. 140.

Den Haag : « Anno Domini MCXIII *tertio* nonas Novembr. dedicata est basilica beate Marie in Egmonda a domno Geroldo episcopo vicario Traiectensi. Sequenti vero die dedicata est basilica, ubi quondam sanctus confessor Adalbertus corporaliter requievit sepultus, ab ipso episcopo memorato <sup>1</sup>. »

En juist daarvoor : « Anno Domini MCXIII kalendas Novembr. dedicatum est altare in cripta turri australi contigua a domno Geroldo episcopo, in honore(m) sanctorum Johannis Baptiste et Andree apostoli, in quo sunt reliquie sanctorum <sup>2</sup>. »

Heel duidelijk worden hier drie verschillende kerken onderscheiden : 1) de abdijkerk, waarvan de krocht of crypte, gelegen bij den zuidertoren, op 1 Nov. 1113 gewijd werd (voor de monniken is het de kerk zonder meer). Zij is de opvolgster van het houten bedehuis door Dirk I gesticht ;

2) de Maria-munster (basilica S. Mariae), d. w. z. de parochie- of Buurkerk <sup>3</sup> ;

3) de *basilica S. Adalberti*, de eerste rustplaats van den heilige, d. w. z. de kapel aan den voet der duinen, bij den St. Adelbertspuit <sup>4</sup>.

Deze twee laatste kerken werden door denzelfden bisschop, nl. wijbisschop Gerold, in hetzelfde jaar 1113, op twee achtereenvolgende dagen : 10 en 11 November, geconsacreerd <sup>5</sup>.

Misleid door zijn hypothetische constructie, herleidt Oppermann die drie kerken, op drie verschillende dagen geconsacreerd, tot éne.

Waardevoller is de tekst dien hij vervolgens uit Anselmus van Gembloers ter illustratie aanhaalt, om bij vergelijking

1. *Fontes*, blz. 95.

2. *Fontes*, blz. 95.

3. In vermelde oorkonde van 1264 wordt de Maria-munster aldus beschreven : « capella S. Marie que est versus austrum in cimiterio Ecmundensi » (v. D. BERGH, *ibid.*, blz. II, n. 108). — Is dit wel de Buurkerk? cfr OPPERMANN, *Egm. Fälsch.* (1919), blz. 37-41; (1920), blz. 31-34. *Fontes*, blz. 20\*, 21\*.

4. Feitelijk heeft Oppermann het over deze « *alte* Egmonder Pfarrkapelle », d.w.z. de St. Adelbertskapel, die volgens hem vroeger parochiekerk is geweest.

5. Wat de volgorde der beide wijdingen betreft, zijn de documenten niet accoord : volgens de *Annales* werd de Buurkerk op 10 en de St. Adelbertskapel op 11 Nov. geconsacreerd ; volgens de wijdingslijsten juist omgekeerd,

te laten zien, hoe de verbouwingen van kerken in dien tijd gebeurden.

In zijn vervolg op de beroemde kroniek van Sigebert van Gemblours, verhaalt Anselmus het volgende: « Fundus nostrae proprietatis est antiquus, qui nunc " Mons Sancti Guiberti " dicitur: in quo placuit nobis novam aecclesiam aedificare. Olim quippe aecclesiola lignea in eo fuerat, habens privilegii sui dignitatem, scil. baptisterium, sepulturam et decimam. Sed ita per annos plus minusve 60 neglectus erat, ut vix ibi aliqua aecclesiae vestigia remanerent <sup>1</sup>. »

De tekst is inderdaad wel leerrijk, maar geeft Oppermann in 't geheel niet het recht daaruit de conclusie te trekken: « Ein solche hölzerne Pfarrkapelle war auch die zu Egmond <sup>2</sup>. »

Dat de echte parochiekerk, nl. de Buurkerk, van hout zou zijn opgetrokken, staat nergens vermeld.

Een andere moeilijkheid, die door Oppermann gemaakt wordt, is ontleend aan het verhaal van de overbrenging van het lichaam van St. Adelbert: « Dass eine Translation Adalberts durch Dietrich I nicht stattgefunden hat, wissen wir bereits <sup>3</sup>. »

Ik heb te vergeefs naar de plaats gezocht, waar bewezen wordt, dat die overbrenging niet gebeurd is. Wellicht meent Prof. Oppermann, dat het een conclusie is, die van zelf voortvloeit uit hetgeen hij omtrent de oorspronkelijke begraafplaats van St. Adelbert geponeerd heeft. Volgens hem zou de bron, die bij gelegenheid van die overbrenging uit het uitgedolven graf ontsproot, eenvoudig de Rorikspuit of Runxput te Oesdom zijn. « Ein Brunnen der noch im Anfang des (12.) Jahrhunderts nach Herzog Rorik hiess, kann nicht zu Anfang des 10. Jahrhunderts unter dem Sarg des hl. Adalbert hervorgesprudelt sein <sup>4</sup>. »

Jammer genoeg berust de vereenzelviging van den Adelbertspuit met den Runxput op een loutere verstrooidheid.

« Auch das Nonnenkloster ist an dieser Stelle (in 't verhaal

1. *Anselmi continuatio Sigeberti*, M.G.H., SS., VI, 387.

2. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 61; 1920 blz. 49.

3. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 61; 1920, blz. 49.

4. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 60; 1920, blz. 49.

der overbrenging) problematisch. Auch hier kombiniert die *Vita* offenbar Dinge, die nicht zusammengehören, in fabuloser Weise <sup>1</sup>. »

Ik veronderstel, dat Oppermann hier zinspeelt op de ongelooftwaardigheid, waarop hij enkele bladzijden te voren gewezen heeft : « Graf Dietrich I errichtete, so erzählt § 15, *in loco qui Hallen nuncupatur*, ein hölzernes Oratorium, liess den Leichnam darin beisetzen und stiftete dort, wie § 18 beiläufig meldet, ein Nonnenkloster. Merkwürdig, dass der Heilige schon vor seiner Erhebung einer Nonne im Traum erschien <sup>2</sup>. »

Alleen voor degene, die het woord *sanctimonialis* verkeerd verstaat, kan dit verhaal ongerijmd voorkomen. In den tekst staat : « apparuit cuidam sanctimoniali. » Maar « sanctimonialis » wil niet noodzakelijk « kloosterzuster » zeggen. Het kan ook eenvoudige een, buiten kloosterverband levende godgewijde maagd of vrouw aanduiden. Herinnert U hetgeen St. Gregorius in zijn levensbeschrijving van St. Benedictus verhaalt <sup>3</sup>.

De meest voor de hand liggende veronderstelling is, dat St. Adelbertus verscheen aan de bewaakster van zijn graf. In de mirakels is er juist sprake van zo'n godgewijde vrouw, die over 't graf waakte (hk. 8 en 9).

Verder zijn er nog enkele punten die Prof. Oppermann « völlig unglaublich » vindt : « Nach § 11 ist ein Bauer *ad sacratissimas reliquias* geführt worden. Gleichwohl befanden sich nach § 13 zur Zeit des Grafen Dietrich I. die Gebeine *profundius sub humo recondita* <sup>4</sup>. » Klaarblijkelijk heeft Oppermann een onvoldoende oordeel over de wijze waarop de lichamen der heiligen in de Katholieke Kerk vereerd worden. Al lag het lichaam van St. Adelbert onder den grond, kon het daarom niet vereerd worden?

Weliswaar is het meer normaal, dat het lichaam boven de aarde ter verering wordt tentoongesteld. De *elevatio ossium*

1. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 61 ; 1920, blz. 49.

2. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 58 ; 1920, blz. 47.

3. GREGORIUS MAGNUS, *Liber II Dialogorum*, cap. XXIII : De

*sanctimonialibus quae post mortem per eius oblationem communioni Ecclesiae sunt redditae*, P. L., LXVI, kol. 178.

4. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 58 ; 1920, blz. 47.

was juist in de Middeleeuwen het uiterlijke teken, waaraan men de officieel heiligverklaarden herkende. En daarom juist vermaant St. Adelbert zijn bewaakster, alles in 't werk te stellen, om te verkrijgen dat zijn gebeente verheven wordt : « ut preciosissima sui corporis ossa, que more ceterorum profundius sub humo recondita tenebantur, eminentius elevata cunctis in conspectu locarentur, scilicet, ad devotionem fidelium efficacius incitandam et meritorum eius interventionum presentialius obtinendam <sup>1</sup>. »

Dan is er nog de kwestie van die bron, die den professor « völlig unglaublich » lijkt. « Die Gebeine werden, nachdem der Heilige einer Sanctimoniale Wilfsit im Traum erschienen ist, von Dietrich erhoben, und unter dem Sarge entdeckt man eine Quelle — nachdem der Heilige schon zwei Jahrhunderte lang an dieser Stelle verehrt worden ist ! <sup>2</sup> »

Zelfs al zou men het ontstaan van die bron als zuiver natuurlijk willen beschouwen, dan bestaat er nog geen enkele reden om het verhaal als « völlig unglaublich » te verwerpen. Bij 't uitgraven van den grafzerk kon immers best een welbron ontstaan, die tot dan toe nog nooit aan den dag was gekomen.

Maar de opgravingen van Dr. Holwerda hebben het tastbaar bewijs geleverd, dat de gelovigen die bron van ouds niet als een gewonen welput, maar als een mirakuleuze bron beschouwd hebben, wijl zij ingesloten ligt in de absis der kerk : hetzij die absis later (in 1113?) rond den put is gebouwd, hetzij het lichaam van St. Adelbert reeds van den beginne af in de absis gelegen heeft <sup>3</sup>.

1. *Vita*, hk. 13 : *Fontes* blz. 12.

2. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 58 ; 1920, blz. 47.

3. Al schrijft Oppermann (*Fontes*, blz. 22\*) : « Ook door de opgravingen te Egmond, waarover men de boven (blz. 7\* vlg.) onder n. 43 en 46 genoemde verhandelingen van Holwerda en Gosses kan nalezen, wordt de onzekerheid, waarin wij verkeren niet weggenomen. Over de feitelijke lotgevallen van Adalberts lijk

weten wij evenmin iets zekers als over wat hij bij zijn leven verricht heeft ». Op blz. 7\* onder n. 43 vermeldt hij alleen het verslag van 1920 over de eerste opgraving, waarbij hij aantekent : « Verslag over opgravingen te Egmond, met gewaagde gevolgtrekkingen en reconstructies. » De tweede definitieve opgraving in 1924 vermeldt hij in 't geheel niet, en schijnt hij zelfs in 1933 nog niet te kennen.

Zo hebben we één voor één al de moeilijkheden onderzocht, die Prof. Oppermann tegen de echtheid en geloofwaardigheid van de ons overgeleverde *Vita I S. Adalberti* inbrengt. Geen enkele heeft stand gehouden. De poging om de *Vita I S. Adalberti* als een falsum uit lateren tijd te verklaren moet als volkomen mislukt beschouwd worden.

Steunend op de — geheel onjuist gebleken — conclusie, dat de *Vita I S. Adalberti* niet in de jaren 977-993 door Ruopert van Mettlach kan geschreven zijn, tracht Oppermann vervolgens na te gaan in welken tijd zij dan wél ontstaan is.

Eerstens bemerkt hij, dat de *Vita I S. Adalberti* in denouden bibliotheekscatalogus van Egmond vermeld wordt onder de boeken, die de monnik Frederik onder abt Ascelinus (1122-1129) liet afschrijven : « Sub eodem abbate Ascelino Fredericus monachus hos libros scribi fecit :... item vitam sancti Adalberti et sancti Yeronis in uno volumine <sup>1</sup>. »

Hieruit zou dus volgen, dat beide levensbeschrijvingen minstens in dien tijd reeds bestonden, daar men er toen een nieuw afschrift van liet maken.

Maar, zegt Prof. Oppermann, dit bericht is waardeloos ; want — « wie sich zeigen wird » — is de bibliotheekscatalogus niet voor 't begin der XIII<sup>e</sup> eeuw opgesteld <sup>2</sup>.

Er bestaat echter geen voldoende reden, om aan de geloofwaardigheid van den catalogus te twijfelen ; maar we zullen dit punt ter zijde laten om Oppermann verder op ons terrein te volgen.

Hij zal dan den waren datum van de ons vóórliggende *Vita I S. Adalberti* trachten vast te leggen door een vergelijking met de beroemde Egmondse Annalen.

Deze zijn ons bewaard gebleven in een handschrift, afkomstig van Egmond en dat thans in het British Museum te Lon-

1. Dr. H. G. KLEYN, *De catalogus der boeken van de abdij te Egmond*, in *Archief voor Nederl. kerkgesch.*, dl. II, 1887, blz. 157.

2. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 62 ; 1920, blz. 50 ; *Fontes*, blz. 34\*. — *Ip Egm. Fälsch.* (1919), blz. 75 ;

(1920), blz. 64 : « Ebenso wie die vita Adalberti wird auch die vita Hieronis von dem Egmonder Bibliothekskatalog als ein Werk des Mönches Friedrich aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bezeichnet. »

den bewaard wordt (*Codex Cottonianus Tiberius C. XI*). Het is eigenlijk een verzameling van kleinere handschriften uit verschillende tijden, vanaf de x<sup>e</sup> tot de xiii<sup>e</sup> eeuw. De verschillende handen, die er aan hebben meegewerkt — ook het gedeelte dat de Annalen bevat, is door verschillende handen geschreven — worden aangeduid door de letters A, B, C, D, F<sup>1</sup>.

Nu meent Prof. Oppermann dat er nauw verband moet bestaan tussen de *Vita I S. Adalberti* en het werk van annalist C; die omstreeks 1175-1200 schreef. Hij begint met vast te stellen, dat, toen de annalist C zijn *Annales* neerschreef, deze de *Vita I S. Adalberti* nog niet schijnt gekend te hebben; waaruit onmiddellijk de conclusie wordt getrokken: «dieser Sachverhalt lässt sich nur dadurch erklären, dass zur Zeit der Abfassung der Annalen die *Vita* noch nicht vorhanden war<sup>2</sup>.»

De conclusie volgt wel tamelijk logisch uit de praemissen; maar de praemissen zijn onjuist.

Hoe wil Oppermann bewijzen dat de Egmondse annalist C de *Vita I S. Adalberti* niet kende? Door het feit, dat hij, voor de twee korte berichten, die hij aan St. Adelbert wijdt, op de jaren 690 en 694, van de *Vita* geen gebruik heeft gemaakt; of juist gezegd: dat hij uit de *Vita* geen enkele zinsnede letterlijk in de Annalen heeft overgenomen.

Maar was hij dan verplicht voor die twee korte berichtjes de *Vita* letterlijk over te schrijven? Kon hij niet anders? Kon hij bijv. niet zelfstandig een klein résumé geven van hetgeen hij omtrent den patroonheilige der abdij wist? Of, zo hij 't gemakkelijker vond iets over te schrijven, kon hij dan die berichten niet uit de een of andere kroniek overnemen, waarin de gebeurtenissen reeds in 't kort vermeld stonden?

Inderdaad is het bericht over het jaar 690, dat de komst

1. Van een hand E wordt nergens gesproken. In de *Egm. Fälsch.* noemt Prof. Oppermann ook nog een hand G voor een enkel bijvoegsel, dat betrekking heeft op het jaar 1248. In de

*Fontes* wordt een soortgelijk bijvoegsel aangeduid door de letters FA.

2. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 63; 1920, blz. 51.

van St. Willibrord in ons land behelst, samengesteld uit hetgeen Bedai en Regino van Prüm<sup>1</sup> daaromtrent vermelden. De schrijver der Annalen heeft er alleen den naam van St. Adelbert aan toegevoegd : *mireque sanctitatis vir Adalbertus confessor cum aliis decem*.

In de *Vita I S. Adalberti* wordt de komst van St. Willibrord in geheel andere bewoordingen verhaald ; de schrijver steunde eveneens op de *Historia ecclesiastica* van Beda en bovendien op de levensbeschrijving van St. Willibrord door Alcuin. Maar in tegenstelling met annalist C, die letterlijk overschrijft, geeft hij hun verhaal op een zeer persoonlijke wijze weer, die we niet in de Annalen terugvinden.

Het staat dus wel vast, dat annalist C voor het verhaal van de komst van St. Willibrord in ons land de *Vita I S. Adalberti* niet gebruikt heeft. Maar mag men daaruit afleiden, dat die *Vita* toen nog niet bestond? Het lag toch veel méér voor de hand, dat hij voor een bericht omtrent St. Willibrord den biograaf van St. Willibrord en niet dien van St. Adelbert raadpleegde!

Dan is er nog de kleine toevoeging : *mireque sanctitatis vir Adalbertus confessor cum aliis decem*. Ook deze woorden zouden, volgens Prof. Oppermann in zijn *Egmonder Fälschungen*, moeilijk aan de *Vita I S. Adalberti* kunnen ontleend zijn.

Gesteld, de annalist zou, om die woorden neer te schrijven, inderdaad geen gebruik hebben gemaakt van de *Vita I S. Adalberti*; wat zou dat dan nog bewijzen? Dat hij die *Vita* niet kende, of dat deze toen nog niet bestond? 't Is immers te dwaas om het te beweren!

Maar is het wel zo zeker, dat die toevoeging niet aan de *Vita I S. Adalberti* ontleend kan zijn? Ik voor mij acht het zeer wel mogelijk, dat de annalist, bij het neerschrijven van die woorden, de *Vita* in het geheugen had. Deze heeft im-

1. Uitgave KURZE, blz. 33. Regino van Prüm is een Benedictijner abt van Prüm, die omstreeks 908 een veel verspreide kroniek samenstelde. Ook te Egmond bezat men er een afschrift van, dat omstreeks 1100 werd

geschreven. Dit afschrift, bewaard in denzelfden band, waarin ook de Egmondse Annalen staan, werd door annalist C op verschillende plaatsen (nl. op de jaren 744, 745, 746, 753, 763, 765) met randglossen aangevuld.



mers eveneens aan Beda's verhaal van de komst van St. Wilibrord in ons land de vermelding van St. Adelbert toegevoegd : *clarissimumque Christi confessorem Adalbertum cum decem aliis*. Dat komt de formule der Annalen al zeer dicht nabij : *mireque sanctitatis vir Adalbertus confessor cum aliis decem*. Geheel letterlijk vinden we de woorden der Annalen echter terug in de *Vita secunda S. Adalberti*, waar we op de overeenkomstige plaats lezen : *mireque sanctitatis confessor Christi Adalbertus* <sup>1</sup>. 't Is echter de vraag of de *Vita secunda* vóór de *Annales* ontstaan is, of omgekeerd. Laten we dit probleem evenwel voorlopig maar ter zijde leggen, om ons tevreden te stellen met de conclusie, dat annalist C zeer wel de *Vita I S. Adalberti* heeft kunnen kennen en gebruiken <sup>2</sup>.

Dat is zó duidelijk, dat Oppermann zelf, in zijn *Fontes*, op zijn vroeger opinie is teruggekomen. « De *Vita Adalberti*, zo schrijft hij blz. 61\*, is door annalist C gebruikt voor het bericht over 690. » Maar, om zich zelf niet al te kras tegen te spreken, laat hij er onmiddellijk op volgen : « Of de hier geraadpleegde *Vita* het oorspronkelijke werk van Ruopert was, dan wel de door C omgewerkte en uitgebreide redactie, staat in het geheel niet vast. »

Als men de oorspronkelijke *Vita* van Ruopert als verloren, en den bewaard gebleven tekst als een veel latere oncontroleerbare omwerking beschouwt, valt het inderdaad niet uit te maken of de annalist de eerste of wel de herwerkte *Vita* gebruikt heeft. Maar we hebben gezien, dat er niet de minste reden bestaat, om aan de echtheid en oorspronkelijkheid van de ons bewaarde *Vita* te twijfelen : zodat we als zeker moeten aannemen, dat annalist C, voor zijn bericht over het jaar 690 onze *Vita I S. Adalberti* gebruikt heeft, of althans heeft kunnen gebruiken <sup>3</sup>.

1. *Fontes*, blz. 23.

2. Ook het jaar 690, dat noch bij C noch in de *Vita I S. Adalberti* voorkomt, bevindt zich in de *Vita secunda*. Over 't algemeen sluiten de *Annales*, in de berichten over 690 en 694, zich heel nauw bij de *Vita secunda* aan ; zodat de vraag gesteld moet wor-

den : is de *Vita secunda* niet de bron der *Annales* ?

3. In de *Egm. Fälsch.* (1919), blz. 63 ; (1920), blz. 52 had hij geschreven : « Die Annalenberichte von 690 und 694 stellen somit die älteste Ueberlieferung über den hl. Adalbert dar, die wir besitzen. Sie kommen als Quelle der *vita*

Het tweede bericht in de *Annales*, dat over St. Adelbert handelt, is dat van 694. De annalist vermeldt op dat jaar de bisschopswijding van St. Willibrord te Rome en zijn officiële aanstelling tot apostel der Friezen. Hieraan knoopt hij een heel kort résumé vast van St. Adelberts leven : « Sanctus vero Adalbertus in loco qui dicitur Ekmunda, usque ad tempus exitus sui apud quendam Eggonem mansit et plurimorum corda ad fidei salutem erexit <sup>1</sup> ».

Heel voorzichtig laat Oppermann dezen tekst, na hem aan gehaald te hebben, verder buiten bespreking. Het verband met de *Vita I S. Adalberti* is immers te duidelijk.

In de *Fontes*, blz. 61\*, schrijft hij : « Het bericht der *Annales* over 694 bevat mededelingen, die overeenkomen met den inhoud van c. 5-7 der *Vita S. Adalberti*, en deze capita behoren in elk geval tot den C-tekst der *Vita*.

Maar of men hier de *Vita* als bron van de *Annales* kan beschouwen, is geheel onzeker. »

in Betracht ». — In de *Fontes*, blz. 19\* : « Het bericht over 690 is gecompileerd uit de *Vita Adalberti* en de kroniek van Regino, uit welke laatste de woorden « de Brittannia gentis Anglorum ob gratiam evangelii in Gallias transientes » afkomstig zijn. Het overige kan aan de *vita Adalberti* ontleend zijn zonder gebruikmaking van Beda's *historia ecclesiastica*. (En in de noot : « Wij wijken hier op een enkel punt af van onze *Untersuchungen*, I, 51, doch komen tot hetzelfde resultaat aangaande de *vita Adalberti* »). — Het bericht op 690 « zou C dan naar Alcuïns *vita Willibrordi* aangevuld hebben — evenals hij met Ruoperts *vita Adalberti* gehandeld heeft ».

1. *Fontes*, blz. 115, *ibid.* blz. 19\* : « Het bericht der *Annales* op 694 is aanvankelijk, zonder verband met de *vita*, samengesteld uit twee berichten van Si-

gebert (op 694 en 697) ; daarop volgt een zin over het verblijf van St. Adalbert te Egmond, bij zeke-ren Eggo, in zakelijk opzicht overeenstemmend met c. 5-7 der *vita*, maar in de bewoordingen zonder voldoende verband daarmee. Of in de *vita Adalberti*, toen deze door C gebruikt werd voor het bericht op 694, de capita 5-7 met hun aanhalingen uit Alcuïns *vita Willibrordi* reeds gestaan hebben, blijft geheel onzeker ; wegens de bewoordingen, die de annalist op 690 uit de *vita* overgenomen heeft, kan men Beda's *historia ecclesiastica* als bron dier *vita* aanwijzen, maar Alcuïns *vita* niet. De *vita Adalberti*, welke C gebruikte voor de *Annales* op 690 en 694, behoeft dus niet noodzakelijk de met behulp van Alcuïns *vita* omgewerkte tekst, maar kan ook de oorspronkelijke tekst van Ruopert geweest zijn ».

De overeenstemming tussen de *Annales* en de *Vita I S. Adalberti* valt inderdaad niet te betwijfelen. Nog groter is echter de overeenstemming met de *Vita secunda*; daar vinden we zelfs dezelfde woorden terug: « Eo tempore... Adalbertus in Frisia... remansit ibique plurimorum corda ad fidei salutem erexit. » Zodat ook hier weer de vraag gesteld moet worden of de annalist de *Vita secunda* heeft afgeschreven, of wel omgekeerd.

In ieder geval een bewijs, dat de annalist de *Vita I S. Adalberti* van Ruopert niet gekend zou hebben, is er allerm minst uit te halen.

Na deze mislukte poging om te bewijzen, dat annalist C, toen hij de berichten over de jaren 690 en 694 schreef, het bestaan van een *Vita S. Adalberti* nog niet kende, tracht Oppermann te betogen, dat diezelfde annalist de schrijver der ons bewaard gebleven *Vita* moet zijn. Hij zelf zou de *Vita* (na de *Annales*) geschreven hebben: want tussen het annalenwerk van annalist C en den tegenwoordigen tekst van de *Vita I S. Adalberti* bestaat zulk een nauwe verwantschap, dat beide slechts van één en dezelfde schrijver kunnen zijn.

Vooreerst hebben beide gebruik gemaakt van drie dezelfde bronnen: nl. Beda, de *Annales Xantenses*, en waarschijnlijk Sigebert van Gemblours: « Ebenso wie den Annalisten von 640-789 waren also dem Verfasser der *Vita* Beda und die Xantener Annalen, wohl auch Sigebert zur Hand <sup>1</sup> ».

Dat de schrijver van de *Vita I S. Adalberti* gebruik zou hebben gemaakt van Sigebertus' wereldkroniek <sup>2</sup> is lang niet zeker. Deze bewering berust uitsluitend op de vermelding <sup>3</sup> van het « Nivialense coenobium, ubi mira signorum gratia sacra effulget virgo Gertrudis ». Om die woorden te kunnen schrijven behoefde de samensteller der *Vita* in 't geheel niet Sigebert's kroniek te raadplegen. Dat de H. Gertrudis te Nijvel vereerd werd, was een vrij algemeen bekend feit, en kon hij bovendien uit tal van andere bronnen vernemen, al was het alleen maar uit de *Vita S. Gertrudis*.

1. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 64; ontbreekt in 1920, blz. 52.

2. De kroniek van Sigebertus loopt tot 1112. Als zij in de *Vita*

gebruikt is, kan Ruopert dus onmogelijk de schrijver der *Vita* zijn.

3. *Vita*, hk. 27.

Enkele regels hoger had Prof. Oppermann gezegd, dat die gebruikmaking van Sigebert door den schrijver der *Vita* alleen *waarschijnlijk* of zelfs louter *mogelijk* was: « Wahrscheinlich aus Sigebert sind die Nachrichten über die heilige Gertrud entnommen <sup>1</sup> ».

Nog minder zeker is het, dat in de *Vita S. Adalberti* gebruik zou zijn gemaakt van de *Annales Xantenses*. « In den Xantener Annalen ... konnte der Verfasser der *Vita* sich über den Normanneneinfall unterrichten, von dem in § 7 die Rede ist ». Alsof de schrijver alleen uit de *Annales Xantenses* kon weten, dat de Noormannen in ons land invallen hadden gedaan! In de tekstuitgave van 1933 is Prof. Oppermann dan ook zo verstandig geweest dat document niet meer als bron aan te merken <sup>2</sup>.

Er bestaat dus geen enkel bewijs dat de schrijver der *Vita I S. Adalberti* hetzij de *Annales Xantenses*, hetzij de kroniek van Sigebertus als bron gebruikt zou hebben. Van de drie vermeende bronnen blijft dus nog alleen Beda over, of liever Alcuïns Leven van Willibrord.

Want, dat zowel de annalist als de schrijver der *Vita I S. Adalberti*, voor hun berichten over St. Willibrord, Beda's *Historia ecclesiastica* hebben geraadpleegd, is iets dat zó van zelfsprekend is, dat Oppermann er niet verder op ingaat; dat kan immers onmogelijk bewijzen, dat beide schrijvers een en dezelfde persoon zijn <sup>3</sup>.

Doch er is een plaats in Alcuïns *Vita S. Willibrordi* die én in de Annalen (in een kanttekening bij het jaar 877), én in de *Vita I S. Adalberti* is overgenomen. Ziehier de teksten.

1. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 62; 1920, blz. 52. — En iets verder: « Durch Sigebert k o n n t e also die *vita* zu der Bemerkung über Nivelles angeregt werden ». In de uitgave wordt Sigebertus niet meer als bron vermeld (*Fontes*, blz. 20 en blz. 16\*).

2. *Fontes*, blz. 8 en 16\*.

3. In de *Fontes*, blz. 16\* schrijft Oppermann: « Onder de *ecclesiastice historie*, die in den aanhef van c. 1 (der *Vita I*

*Adalberti*) aangehaald worden, moet men niet het werk van Beda, maar dat van Alcuïn (nl. de *Vita S. Willibrordi*) verstaan, zoals de ontleningen in den tekst van dit caput doen zien ». — Ik geloof dat de schrijver der *Vita I S. Adalberti* met de *ecclesiastice historie* wel degelijk Beda's *Historia ecclesiastica* bedoelt; maar tegelijkertijd heeft hij ook Alcuïn's *Vita S. Willibrordi* gebruikt.

In de *Vita S. Willibrordi*, hk. I : et posteri eius usque hodie... possident.

In de *Vita S. Adalberti*, hk. 13 : qui locum eundem, sicuti nunc posteri eius retinent... possidebat.

In de *Annales*, ad annum 877 : Ekmundam, cum ... omnibus aliis que ... nunc posteri eius possident.

Hierin wil Professor Oppermann nu het bewijs zien, dat annalist C dezelfde persoon is als de samensteller of bewerker der *Vita I S. Adalberti*. « Deze bewerker is niemand anders dan de eerste Egmondse annalist (C) ... Want in één (zijner) kanttekeningen, op het jaar 877, is dezelfde plaats uit Alcuïns *Vita Willibrordi* overgenomen, die eveneens gebruikt is in c. 13 van onze *Vita* (volgt tekst). Hetzij nu deze bewoordingen ontleend zijn aan de *Vita Adalberti*, dan wel rechtstreeks aan Alcuïns *Vita Willibrordi*, in elk geval is het duidelijk, dat het dezelfde schrijver geweest moet zijn, die juist van deze wending van Alcuïn én in de *Vita Adalberti* én in de annalenglosse gebruik maakte <sup>1</sup> ».

Dat lijkt mij lang niet duidelijk noch doorslaand.

Eerstens is de overeenstemming der drie teksten wel erg zwak : *scienti nunc posteri eius retinent* (of *possident*), dat is alles. Waarom zou het niet een louter toevallig samentreffen kunnen zijn, zonder enig onderling verband van afhankelijkheid? Dat de *Vita Willibrordi* hier als bron voor de twee andere teksten gediend zou hebben, lijkt me in ieder geval zeer twijfelachtig. — Meer waarschijnlijk is het, dat er in dit geval tussen de *Vita I S. Adalberti* en de *Annales* verband bestaat. De vraag is maar : hoe moet dat verband — gesteld dat het niet toevallig is — verklaard worden? Heeft de annalist de *Vita* nageschreven? Of omgekeerd? Of hebben

1. *Fontes*, blz. 18\* ; vgl. blz. 61\*. In *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 64 (1920, blz. 53) worden de glosse der *Annales* op 877 (er staat verkeerdelijk in beide drukken : 863) en *Vita I Adalberti*, hk. 13 eveneens met elkaar in verband gebracht, doch zonder verwijzing naar Alcuïns *Vita Willibrordi*.

In uitg. 1919 met deze bemerking : « Jenen Annalisten, das heisst also C, erkennt man denn auch als den Verfasser der *Vita* an ihren Stil. »

In uitg. 1920 is er sprake van « eine stilistische Berührung (welche) auf C selbst natürlich zurückgeführt werden kann. »

beiden, onafhankelijk van elkander, uit een gemeenschappelijke bron (bijv. de *Vita S. Willibrordi*) geput? Allemaal vragen, die zo maar niet opgelost kunnen worden, en die zelfs door loutere tekstvergelijking niet oplosbaar zijn.

't Is dan ook zonder enigen schijn van bewijs, dat Prof. Oppermann de conclusie trekt: « In elk geval is het duidelijk, dat het dezelfde schrijver geweest moet zijn, die juist van deze wending van Alcuin én in de *Vita S. Adalberti* én in de annalenglosse gebruik maakte. »

Vervolgens haalt Oppermann in de *Egmonder Fälschungen*<sup>1</sup> nog een tweede argument aan, om te bewijzen dat annalist C ook de schrijver of bewerker der *Vita I S. Adalberti* moet zijn: nl. de overeenkomst in stijl: « Jenen Annalisten, das heisst also C, erkennt man auch als den Verfasser der *Vita* an ihren Stil. »

En hij haalt dan vier voorbeelden aan. Het ene is de zo juist behandelde tekst « *sicuti nunc posterius retinent* ».

Het tweede is dit: in de Annalen lezen we in een verhaal op het jaar 1130: « *quid ageret, quo se verteret, nisi ad Deum et sancti Adalberti patrocinium ignoravit*<sup>2</sup> ». En in de *Vita I S. Adalberti*, hk. 9: « *quid ageret, quo se verteret, ignorabat omnimodis*<sup>3</sup> ».

De verwantschap is inderdaad zeer merkwaardig. Maar bewijst zij, dat annalist C de schrijver der *Vita* is? Waarom kan de annalist die woorden niet uit de *Vita* hebben overgenomen?

In werkelijkheid hebben we hier te doen met een aanhaling uit de bekende levensbeschrijving van St. Paulus den Kluizenaar door St. Hiëronymus (c. 3): « *Quid ageret miles Christi, et quo se verteret, nesciebat*<sup>4</sup> », zoals Oppermann in zijn

1. *Egm. Fälsch.*, 1919, blz. 64.

2. *Fontes*, blz. 145.

3. *Fontes*, blz. 9. In *Egm. Fälsch.*, 1920, blz. 53, wordt dezelfde tekst der Annalen aan annalist F toegeschreven, en daaruit de conclusie getrokken dat annalist F de *Vita I S. Adalberti* van C op zijn beurt nog eens omgewerkt heeft.

Hetzelfde in *Fontes*, blz. 33\*-34\*: « wij achten het niet onmogelijk, dat de C-tekst der *vita prima Adalberti*, evenals de C-tekst der Annalen, toevoegsels van F en D bevat ».

4. Cfr BEDA, *Hist. Eccl.* II, 12 (P. L. XCV, kol. 102): « *quid ageret, quove pedem verteret nesciens* ».

tekstuitgave van 1933<sup>1</sup> terecht opmerkt. Ook in de *Miracula S. Adalberti* uit de XII<sup>e</sup> eeuw komt dezelfde aanhaling nogmaals voor<sup>2</sup>.

Van een stijlverwantschap tussen de *Annales* en de *Vita* kan dus hier geen sprake zijn, zodat dit argument komt te vervallen.

Als bewijs van stijlvereenkomst blijven dan nog alleen de twee laatste voorbeelden over, en deze zijn heel zwak. Men oordele :

In de *Annalen*, op het jaar 1143, lezen we : « Discat homo putredo et vermis<sup>3</sup> », en in de *Vita S. Adalberti*, hk. 28 : « discat legentis animus<sup>4</sup> ».

Eveneens in de *Annalen*, op het jaar 1197 : « Nunc nostrum propositum prosequamur<sup>5</sup> », en in de *Vita*, hk. 8 : « nunc redeamus ad propositum<sup>6</sup> ».

Hoe kan men nu daarin een bewijs van stijlverwantschap vinden tussen den schrijver der *Vita* en annalist C? Daar komt nog bij, dat het bericht op het jaar 1197 niet een van annalist C, maar van annalist D afkomstig is<sup>7</sup>.

Ook deze poging, om te bewijzen dat annalist C (omstreeks 1175) de schrijver is van de tegenwoordige *Vita I S. Adalberti*, moet dus als volkomen mislukt beschouwd worden.

We mogen dus gerust een streep halen door de conclusie, waarmede Prof. Oppermann in de tweede uitgave zijner *Egmonder Fälschungen*<sup>8</sup> dit gedeelte van zijn onderzoek besluit : « Aus dem Verhältnis der *Vita* zu den *Annalenberichten* von 690 und 694 ergibt sich entscheidende Aufklärung nicht nur über die Entstehungszeit der ersteren, sondern auch über ihren Verfasser. Sie ist nach dem C-Text der *Egmonder Annalen* entstanden, aber vor den von Hans C herrührenden *Annalenglossen* ... Verfasser der *Vita* ist also offenbar C selbst. » (Dit ontbrak in de eerste uitgave).

In de eerste uitgave van zijn *Egmonder Fälschungen*<sup>9</sup>

1. Blz. 26\*, 9, 145.

2. Hk. 3 : *Fontes*, blz. 27.

3. *Fontes*, blz. 152.

4. *Fontes*, blz. 22.

5. *Fontes*, blz. 191.

6. *Fontes*, blz. 9. — In *Fontes*, blz. 33\*, wordt deze tekst

(van 1197) juist aangehaald als bewijs voor de stijlverwantschap tussen de *Vita* en ... D.

7. Vgl. *Fontes*, blz. 189.

8. Blz. 52-53.

9. Blz. 64-68.

gaf Oppermann nog een bevestiging van zijn these, dat annalist C de schrijver der *Vita I S. Adalberti* is, ontleend aan een vergelijking der *Vita* met de *Miracula S. Adalberti* uit de xii<sup>e</sup> eeuw: « Die Verfasserschaft von C findet sich bestätigt durch eine Untersuchung der *Miracula S. Adalberti* <sup>1</sup> ».

Volgens hem zouden die *Miracula* eveneens van annalist C zijn. Het bewijs hiervoor haalt hij uit de « stilistischen Uebereinstimmung <sup>2</sup> » die er tussen de *Annalen* en de *Miracula* zou bestaan. En daar hij ook tussen de *Miracula* en de *Vita I S. Adalberti* overeenstemming meent te bespeuren, trekt hij de conclusie, dat we daar eens te meer het bewijs hebben, dat annalist C de schrijver der *Vita I S. Adalberti* is: « Die Anzeichen, die in den Mirakeln für die Verfasserschaft von C sprechen, verstärken nun auch die Gründe für die Annahme, dass er die *Vita Adalberti* verfasst habe <sup>3</sup> ».

Wij zullen hem maar niet in deze nieuwe bewijsvoering volgen, want reeds in de tweede uitgave van zijn *Egmonder Fälschungen* <sup>4</sup> is hij tot de conclusie gekomen dat de *Miracula* niet van annalist C (omstreeks 1173) maar van annalist F zijn (omstreeks 1215) <sup>5</sup>. Hier wordt geconstateerd dat er « stilistische Verwandschaft » bestaat tussen de *Miracula* en den F-tekst der *Annalen* <sup>6</sup>.

In 1933 schrijft Oppermann juist het tegenovergestelde: « De *Vita S. Adalberti* vertoont geen stilistische verwantschap <sup>7</sup> met de *Annales* van 1112-1173 en met de *Vita secunda cum miraculis novis* (d.w.z. met het werk van F). Dat deze van denzelfden schrijver afkomstig zouden zijn als de bewerking der *Vita prima*, is immers op zich zelf al zeer onwaarschijnlijk <sup>8</sup> ».

In zijn *Fontes* heeft Oppermann nog een laatste argument aangegeven om te bewijzen dat annalist C de schrijver van de *Vita I S. Adalberti* zou zijn.

1. Blz. 64.

2. Blz. 66.

3. Blz. 67.

4. 1920, blz. 53, 55-57.

5. Deze opinie handhaaft hij ook in de *Fontes*, blz. 25\*-29\*.

6. Blz. 56.

7. Oppermann voegt er aan toe:

« Afgezien van een enkele plaats, die boven (blz. 26\*) besproken is » (nl. de aanhaling uit de *Vita S. Pauli* van Hiëronymus: quid ageret, quo se verteret...).

8. *Fontes*, blz. 28\*-29\*.



« *De Vita S. Adalberti* is, zoals reeds Holder-Egger opgemerkt heeft, doorlopend in rijmend proza gesteld <sup>1</sup> ».

't Is inderdaad voldoende de *Vita* even open te slaan, op welke bladzijde dan ook, om door die eigenaardigheid getroffen te worden. Hier en daar zijn de rijmen of assonaties wel wat zwak, vooral waar de schrijver eigennamen te verwerken had of meer concrete feiten nauwkeurig en bondig moest weergeven. Maar over 't algemeen toont hij zich zo gehecht aan de regels van het kunstproza, dat hij, wanneer hij zinnen uit andere werken aanhaalt, deze bijna nooit letterlijk weergeeft, maar ze eerst omwerkt om ze aan zijn eigen stijl aan te passen.

Wat beweert nu Oppermann? Dat deze eigenaardigheid kenmerkend zou zijn voor den stijl van annalist C: « Dit zou overeenkomen met de bevinding, dat ook de C-tekst der *Annales* gedeeltelijk rijmt <sup>2</sup> ».

Hoe Oppermann dit kan beweren, is mij volkomen een raadsel. Deze annalist C was werkzaam tot aan het jaar 1173. Maar volgens Oppermann, bezitten we het tweede gedeelte zijner Annalen, nl. die van de jaren 1112 tot 1173, niet meer in zijn oorspronkelijken vorm: een andere, latere annalist (F) heeft dit gedeelte geheel en al omgewerkt: F heeft « den C-tekst door een andere, sterk uitgebreide en omgewerkte redactie vervangen <sup>3</sup> ». Voor de beoordeling van den stijl van annalist C kan dus het tweede gedeelte der Annalen niet in aanmerking komen.

Het eerste gedeelte, tot aan het jaar 1112, echter evenmin: want dat bestaat nagenoeg uitsluitend uit uittreksels, die woordelijk ontleend zijn aan andere schrijvers, en die dus onmogelijk kunnen dienen om den eigen stijl van annalist C te beoordelen.

De mogelijkheid zelfs ener vergelijking tussen den « stijl » van annalist C en dien van de *Vita I S. Adalberti* is dus radicaal uitgesloten. We kennen den stijl van annalist C niet! Het enige dat men zou kunnen opmerken is, dat de éne, nl. annalist C, zijn bronnen altijd trouw letterlijk weergeeft, terwijl de andere, nl. de schrijver der *Vita I S. Adalberti*,

1. *Fontes*, blz. 33\*.

3. *Fontes*, blz. 135\*.

2. *Fontes*, blz. 33\*.

zulks juist niet doet : zodat dit eerder tegen de identiteit der twee schrijvers uitvalt.

Weliswaar heeft Prof. Oppermann zich tamelijk voorzichtig uitgedrukt door te zeggen, dat « de C-tekst der *Annales* gedeeltelijk rijmt ». Maar zelfs dat « gedeeltelijk » is te veel. Want het enige voorbeeld, dat hij aanhaalt, nl. de randglossè bij het jaar 988 <sup>1</sup>, is ook weer een uittreksel uit een ander werk, nl. uit de *Vita I S. Adalberti* <sup>2</sup>, hetgeen door Oppermann over 't hoofd is gezien <sup>3</sup>.

Men behoeft de teksten slechts naast elkaar te plaatsen :

## ANNALES

## VITA I S. ADALBERTI

Theodericus secundus comes sicut <i>paterni</i> regni et hereditatis successor <sup>4</sup>	is [Theodericus iunior] <i>paternae</i>
ita pie <i>devotionis</i> et boni operis extitit <i>imitator</i> ;	<i>devotionis</i> ferventissimus <i>emu-</i> <i>lator</i>
preter alia pater eius <i>ligneam</i> , iste <i>lapideam</i>	<i>in honore sancti... Adalberti la-</i> <i>pideam</i>
<i>construxit sancto Adalberto ec-</i> <i>clesiam, et de redditibus</i> <i>suis prebuit fratribus coti-</i> <i>diani victus sufficientiam.</i>	<i>basilicam... construxit.</i> <i>... quibus ad cotidianum victum</i> <i>de redditibus suis sufficien-</i> <i>tiam praebuit...</i>
Ekbertus autem filius eius cum esset	(Egbertus) valida vi febrium ... vexatus...fiducia meritorum
sub dira febre et Erlinda soror eius monocola ambo letifi- cati sunt per sancti Adal-	piissimi confessoris ... est absolutus... letus ob tante pestis evasionem.

1. *Fontes*, blz. 127-128.

2. *Vita I*, hk. 19-20, *ibid.*, blz. 15-16.

3. In *Egm. Fälsch.* 1920, blz. 53 zegt Oppermann van deze analenglosse op 988 « (Sie) nimmt auf § 19 und 20 der *vita* Bezug. und setzt auch durch ihren sonstigen Inhalt die in der *vita* berichtete Translation des hl. Adalbert durch Graf Dietrich I vor-

aus. Verfasser der *vita* ist also(!) offenbar C selbst ». Is dat een bewijs?

4. Deze woorden schijnen door C toegevoegd. Vgl. *Annales, ad ann.* 936, waar C aan een tekst van Liutprand eveneens de woorden toevoegt : « successit ei in hereditate et regno », *Fontes*, blz. 125,

berti merita. Ille va(lidi-	... Erlinda, ... unius oculi non
tate) <sup>1</sup> februm liberatur,	frustrata... recepit visum ...
illa oculi sui ereptione.	gaudens ex restitutionis be-
	neficio.

Als bewijs dat « de C-tekst der *Annales* gedeeltelijk rijmt », is deze éne plaats wel zeer zwak. Er zitten wel enkele rijmen in, maar zolang we geen andere voorbeelden kennen van den eigen stijl van annalist C, zal het raadzamer zijn over diens gewoonten en eigenaardigheden te zwijgen.

*Summa summarum* : er is geen enkel bewijs gebracht, dat de *Vita I S. Adalberti*, die we voor ons hebben liggen, niet de oude *Vita* zou zijn die tussen de jaren 977-993 door Ruopert van Mettlach op last van aartsbisschop Egbert van Trier werd samengesteld.

We kunnen dus het ongunstig oordeel, door Oppermann tegen de oorspronkelijkheid, en daarmee tegen de historische waarde van onze *Vita*, als geheel ongegrond afwijzen.

De reconstructie, die hij ten slotte los van de gegevens der *Vita*, van de lotgevallen van St. Adelberts lijk poogt te geven, moeten we als waardeloos afwijzen, daar zij van allen wetenschappelijken grond ontbloot is.

Na nog eens de uit de lucht gegrepen « *ecclesia qua sanctus Adalbertus primum requievit* » te Obinghem gememoreerd te hebben, besluit hij : « Over de feitelijke lotgevallen van Adelberts lijk weten wij evenmin iets zekers als over wat hij bij zijn leven verricht heeft... »

Opmerkelijk is echter het volgende. In 1883 heeft Wattenbach een lijst uitgegeven van de reliquieën, die de monniken van St. Bavo te Gent na de invasie der Noormannen, dus in de eerste helft der x<sup>e</sup> eeuw, in hun klooster terugvonden : *Breviarium de thesauro sancti Bavonis, quod invenerunt fratres remansisse post Nordmannicam infestationem*. Hier vindt men o.a. vermeld : « Reliquie S. Remacii confessoris. Reliquie S. Adalberti confessoris. Reliquie S. Gregorii pape. De capillis S. Wandregisili abbatis. Reliquie S. Gisleni con-

1. Va(liditate). De tussen haakjes geplaatste letters ontbreken in het handschrift ; misschien moet er gelezen worden « *valida vi februm* », zoals in de *Vita I S. Adalberti*,

fessoris ». Dus tussen de reliquieën van paus Gregorius I († 603) en drie heiligen uit de vi<sup>e</sup> eeuw staan die van den hl. belijder Adelbert. Aangezien hij belijder en niet martelaar genoemd wordt, zal dit niet, zoals men sedert 1296 in Egmond meende, koning Aethelberth van Oost-Anglia zijn, die in 792 of 793 gedood is en wiens *passio* in 1136 geschreven werd door Osbertus de Clara, prior van Westminster. Nu weten we echter, dat aartsbisschop Egbert relaties had met de kloosters Blandinium en St. Bavo te Gent, en dat de monniken van het door Dirk II gestichte klooster Egmond moeten gekomen zijn uit St. Bavo. Op een altaarblad, dat graaf Dirk II en gravin Hildegardis aan het klooster Egmond hebben geschonken, was naast St. Adelbert ook St. Bavo afgebeeld. Wij moeten dus onze reeds vroeger geuite mening handhaven, dat het stoffelijk overschot van Adelbert eerst door aartsbisschop Egbert naar Egmond is overgebracht en wel van St. Bavo uit <sup>1</sup> ».

Deze reconstructie wordt door geen enkel document gestaafd. De H. Adelbert, belijder, die in de relikwieënlijst van St. Baafs vermeld wordt, is wel haast zeker onze H. Adelbert. Maar nergens wordt gezegd dat men te Gent het lichaam van St. Adelbert bezat : er is alleen sprake van *reliquie*, niet van *corpus*. En onder den naam *reliquie* kan men in de Middeleeuwen de meest verschillende dingen verstaan : stof van het graf van den heilige, voorwerpen van allerlei aard, die met het lichaam of met het graf in aanraking waren geweest, enz.

Moesten we hier *reliquie* door « lichaam » vertalen, dan

1. *Fontes*, blz. 22\*. Vgl. *Egm. Fäslch.*, 1920, blz. 53-54 (niet inuitg. 1919). « Was wir in dieser Sache wissen ist dies : Die Reliquien des hl. Adalbert wurden in einem Schrein aufbewahrt, den Erzbischof Egbert dem Kloster geschenkt hatte, und ein von ihm beauftragter Mönch aus Mettlach hat die echte *vita* des hl. Adalbert, die wir nicht mehr besitzen, verfasst. Die Kapelle zu Egmond, die nach der *vita* die älteste Ruhestätte des Heiligen

war, gefand sich noch im 11. Jahrhundert im Besitz des Klosters Echternach. Demnach ist deutlich : Adalbert hat zu seinen Lebzeiten überhaupt keine Beziehungen zu Egmond gehabt und dort niemals begraben gelegen. Seine Reliquien sind erst durch Erzbischof Egbert nach Egmond gekommen, und alles, was die *vita* über den Heiligen zu wissen vorgibt, ist tendenziöse Erfindung ».

zouden we eveneens moeten veronderstellen dat men te Gent ook het lichaam bezat van St. Remaclus, dat van Paus Gregorius den Grote, dat van St. Gislenus, enz. enz.

Verder wordt er in de documenten wel gezegd dat aartsbisschop Egbert aan de abdij van Egmond een reliekschrijn ten geschenke gaf; maar nergens staat vermeld — tenzij bij Oppermann<sup>1</sup>, die zijn uitlating heeft moeten herroepen<sup>2</sup> — dat dit het reliekschrijn was van St. Adelbert; eveneens wordt in geen enkel document gezegd, dat Egbert aan het klooster het lichaam van St. Adelbert zou hebben geschonken, en nog veel minder, dat hij dit van Gent naar Egmond liet overbrengen<sup>3</sup>.

Spijts de scherpe critiek van Prof. Oppermann, mogen wij dus ons toch wenden tot de *Vita S. Adalberti* zoals ze vóór ons ligt. Het eindresultaat van onze onderzoekingen is, dat we werkelijk te doen hebben met de door Ruopert van Mettlach, in de jaren 977-993, samengestelde levensbeschrijving van St. Adelbert.

1. *Egm. Fälsch.*, 1920, blz. 54.

2. In *Fontes*, blz. 22\* noteert Oppermann: « Dat Adalberts lijk, zoals wij vroeger verondersteld hadden (*Egm. Fälsch.*, 1920, blz. 53 vv.) opgeborgen was in den zilveren schrijn, die door aartsbisschop Egbert aan het klooster was geschonken, is weliswaar niet juist. Immers uit de reliquieënlijst R blijkt, dat het *scrinium corporis S. Adalberti* dient onderscheiden te worden van het *scrinium argenteum ar-*

*chiepiscopi Egberti* ».

In het *liber S. Adalberti* staat, dat Egbert gaf « *scrinium argenteum plenum reliquiis sanctorum* » (*Fontes*, blz. 69). Hetzelfde in de oorkonde van 1083 (*Fontes*, blz. 221).

3. Prof. Oppermann veronderstelt (*ibid.*), dat de eerste monniken van Egmond uit St. Baafs kwamen. Het is bijna zeker dat zij niet uit St. Baafs, maar uit St. Pieter kwamen.

## SUMMARIUM

*Editione nova Vitae primae sancti Adalberti, eruditissimus vir O. Oppermann, Universitatis Ultraiectensis olim professor, omnibus qui memoriam antiquitatis colligunt multum quidem profuit; sed de fide historica huius operis plus aequo detraxisse videtur. Con-*

*cedit quidem doctus auctor Vitam primam sancti Adalberti saeculo decimo exeunte scriptam esse a Ruotperto monacho abbatae Medeolacensis, in ditone Treverensi, ubi tunc temporis Egbertus archiepiscopali munere fungebatur. Hic Egbertus filius erat Theodorici II comitis Hollandiae, cuius pater post annos fere CCL quam sanctus Adalbertus e vita decesserat, in pago Egmondensi monasterium condidit quo memoria sancti Adalberti religioso cultu servaretur.*

*Parum de ipso sancto Adalberto historice certum traditum esse inter omnes constat. Sed nunc vel eventa auctori primae Vitae aequalia quorum, ut refert auctor Vitae sancti Liutwini, ipse testis fuit, a docto Vitae editore in dubium vocantur cum, Vita I originali perditā, solam nobis superesse perhibeat Vitam saeculo XII exeunte interpolatam. Contra hanc opinionem agit D. Huijben demonstrando Vitam primam originalem sancti Adalberti habuisse maiorem diffusionem quam ex opere docti editoris suspicari possit et parum verisimile esse textum qui saeculo XII vitiatum esse dicitur, unice praevaluisse.*

*Artius refutantur dubia quae D. Oppermann ex ipsis verbis Vitae sancti Adalberti contra fidem operis protulit. Et primum quidem ex capite 13 sumptum, ubi sanctus Adalbertus narratur moniali Vulsit in somno ter praecepisse ut corpus suum de terra levaretur. Quae monialis rem nuntiasset dicitur « Theodorico comiti qui locum eundem sicuti nunc posteri eius retinent, proprietatis iure possidebat. » Haec verba, ut putat D. Oppermann, nequeunt esse auctoris Theodorici II aequalis. D. Huijben autem difficultatem satis diluisse existimat asserendo, auctorem communi loquendi modo usum esse, non vocabulis a foro arreptis; nihilque ob stare quin auctor scribat tempore Theodorici II aut certe ante mortem Egberti, siquidem ex narratione constat Egbertum archiepiscopum adhuc vivere. Egbertus Theodorico II per quinque annos superstes fuit et mortuus est anno 993. Ita miracula quae in capite 22 narrantur tempore moderno accidisse, convenienter opponuntur iis quae in capite 18 temporibus Theodorici facta feruntur, quin ad saeculum XII differentur necesse sit. D. Oppermann magni quoque momenti habuit textum antiquo Evangeliiario Egmondensi inscriptum, donationem monasterio factam his verbis commemorantem: « In villa Obinghem, mansam unam, quam presbyter, qui ecclesiam custodit qua sanctus Adalbertus primum quievit, tenuit. » Ex his colligit, locum ecclesiae quo sanctus Adalbertus primum quievisse falsarius fingit, quaerendum esse in villa Obinghem. D. Oppermann autem non percepit speciem se*

*fecellisse. Non enim ecclesia in Obinghem sita esse dicitur, sed terra quam presbyter tenuit. Et hanc errorem initialem contabulavit sententiis chimaericis: assimilando fontem qui ex sepulcro sancti Adalberti scaturisse traditur in loco Egmondensi, fonti qui modo « Runxput » dicitur in loco dicto Heilo, cui villa Obinghem olim fuisse vicina creditur. Paulum interest narratio Vitae sancti Donatiani ab auctore locorum penitus ignaro facta qua D. Oppermann abutitur. Eadem ratione negat, Theodoricum corpus sancti Adalberti in coenobium, ab ipso comite nuper conditum, transtulisse; scrinium quod archiepiscopus Egbertus monachis Egmondensibus offerebat, false putat continuisse sancti Adalberti reliquias, quas et ipsum Egbertum a monachis Gandavensibus monasterii Sancti Bavonis obtinuisse, gratis asserit. Verba Annalium Egmondensium quorum fide anno 1113 tria altaria consecrata esse constat, contra sensum textus explicat, cum fontem sancti Adalberti et ecclesiam ubi sanctus primum quievit, in fabularum numero reponat. Quae omnia cum primordiali errore connexa, in radice iam cum eo refutata magna ex parte fuerant.*

*Demum textum Vitae verbis Annalium Egmondensium comparando, statuere conatur D. Oppermann quo tempore Vita conscripta sit. Dignoscere credit praesertim in versuum modulatione Vitae I sancti Adalberti modum dicendi annalistae qui circa annum 1175 calamus tenuit. Hunc, post completum opus Annalium, Vitam composuisse asserit, quia verba Vitae in Annalibus numquam proferuntur et e contrario eadem monumenta historica auctor utrimque adhibuisse existimetur nempe: Historiam Bedae, vel potius Vitam sancti Willibrordi ab Alcuino conscriptam, Annales Xantenses et Chronicam Sigiberti Gemblacensis. Quae autem attulit D. Oppermann ita tenuia demonstrantur, ut vix argumenta appellari possint. Orationis genus unde argumentum sumit quandoque plus Vitam secundam resonat quam primam. Et ita Vita prima sancti Adalberti, quomodo exstat, opus genuinum Ruotperti vindicatur.*

# Een Middelnederlands devotieboek uit het voormalige bisdom Utrecht

DOOR

R. A. PARMENTIER  
(Brugge)

De studie van de vroomheid in de vroegere Dietse gewesten heeft in den laatsten tijd geweldigen vooruitgang gemaakt. Zij zou echter nog veel gebaat zijn, indien vrij talrijke handschriften van getijden- en gebedenboeken allereen niet bleven verstopt liggen. Inderdaad, terwijl wij over het bestaan van soortgelijke codices in openbare verzamelingen door min of meer goed geredigeerde catalogi zijn ingelicht, tasten wij nagenoeg in 't duister wat hun aanwezigheid in particulier bezit aangaat.

De hoogwelgeboren heer baron Raphaël Gillès de Pélichy, wonende op het kasteel *Rijkevelde* te Sijsele, is de gelukkige eigenaar van een kleine, doch volstrekt niet onbeduidende collectie met de hand geschreven devotieboeken, die ten dele uit de voormalige Nederlandse provinciën afkomstig zijn. Hij was zo welwillend ons een van de laatstgenoemde manuscripten, in 't Middelnederlands gesteld, ter bestudering af te staan, zolang wij maar wensten. Het is ons dan ook een aangename plicht hem hiervoor openlijk onze erkentelijkheid te betuigen.

Het alhier besproken handschrift uit de verzameling van baron Raphaël Gillès de Pélichy is een getijden- en gebedenboek, dat blijkbaar in het oude bisdom Utrecht vervaardigd werd, in de laatste helft van de xv<sup>e</sup> eeuw. Dit boek bevat



het Klein Officie van Onze-lieve-Vrouw, de Zeven Boetpsalmen en de Lange Dodenvigilie, alles hoofdzakelijk volgens de redactie van Geert Groote, verder een Allerheiligenlitanie en Korte Getijden van het H. Kruis. Daarenboven behelst het een rijke keus van oefeningen ter ere van den Zaligma-ker, de H. Maagd en verschillende heiligen. Sommige gebeds-formulieren zijn voorafgegaan door aanbevelingen, die van bijgeloof niet vrij zijn. Kortom, het boek is een trouwe weer-spiegeling van het godsdienstig gevoelsleven in Noord-Neder-land aan den vooravond van de Hervorming. Hieronder geven wij de omstandige beschrijving van dien codex, zowel wat den vorm, als wat den inhoud betreft.

GETIJDEN- EN GEBEDENBOEK  
MIDDELNEDERLANDS <sup>1</sup>  
(HANDSCHRIFT GILLÈS DE PÉLICHY)

Perkamenten codex, bestaande uit elf katernen van acht bladen, één katern van elf bladen, één van tien en één van zes, alles samen 115 bladen, onlangs genummerd met Arabische cijfers, met potlood aangetekend, plus voor- en achteraan telkens drie papieren schutbladen; deze laatste werden blijkbaar bijgevoegd in den tijd dat het boek van zijn tegenwoordigen band voorzien werd. Ieder blad is 155 mm. hoog bij 113 breed; de schrijfspiegel, met bleekzwarten inkt afgeschreven, meet 100 bij 60 mm. en is met purperen inkt gelijnd voor 20 regels. De lijnen die den tekst omsluiten, evenals de tweede en de voorlaatste regellijn, zijn over de ganse hoogte en breedte der bladzijden doorgetrokken. Van custodes of signaturen zijn geen sporen aanwezig. Het manuscript is geschreven in een duidelijke, doch niet zeer fraaie hand, met een vrij hoekige Gothische letter. Te oordelen naar den inhoud en ook naar de decoratie dagteekent onder-

1. Van tijd tot tijd worden nochtans de titels en de aanvangs-woorden van sommige onderde-len van het boek in het Latijn

aangegeven: *Invitatorium, Psalmus, Te Deum, Laudate, Benedictus, Magnificat* enz.



BEGIN VAN DE KLEINE GETIJDEN VAN DE H. MAAGD.





havig handschrift uit de tweede helft van de xv<sup>e</sup> eeuw, waarschijnlijk uit de laatste decennien van dit tijdperk. Uit palaeographisch oogpunt dienen de hiervolgende twee bijzonderheden opgemerkt. Vooreerst komen in het perkament van den codex twee gaatjes voor, namelijk: op blz. 33 en blz. 100. Op beide bovengenoemde plaatsen heeft de kopiïst den tekst moeten onderbreken, doch de rubricator, die na hem kwam, heeft schoonheidshalve de voormelde gaatjes in een met roden inkt getrokken kringetje gevat: op blz. 33 alleen op de voorzijde, op blz. 100 op de voor- en achterzijde tegelijk<sup>1</sup>. Vervolgens wordt de uitgang *heit*, bij woorden zoals: *eerlicheit*, *hoecheit*, *groetdadicheit*, *ewicheit*, *ontfermherticheit* enz., meestal afgekort. Daarbij valt de tweeklank *ei* weg en wordt de letter *t* in de hoogte geschreven.

#### I. — 1. (Blz. 1-10 v.). Kalender van het bisdom Utrecht.

In dezen kalender zijn feesten aangewezen voor bijna al de dagen van het jaar. Onderhavige feesten zijn in drie categorieën verdeeld, namelijk: feesten van hoogsten rang, die in het rood aangeduid staan, feesten van tweede klas, die met zwarten inkt geschreven zijn, doch rood onderstreept, feesten van laagsten rang, die met gewonen inkt vermeld worden.

De volgende, specifiek-Utrechtse heiligenfeesten zijn in het rood aangetekend: Ponciaensdach (Jan. 14), Agniet, maghet (Jan. 21), Pancraes, martir (Mei 12), Servaes, confessor (Mei 13), Bonifaes, bisscop (Juni 5), Odulf, confessor (Juni 12), Lebuwyn ende Aelbert, confessors (Juni 25)<sup>2</sup>, Sint Martyn, bisscop

1. Vgl. daarover E. REUSENS, *Éléments de paléographie*, Leuven, 1899, blz. 401.

2. Het feest van den eerstgenoemden heilige staat beslist in geen verband met diens sterfdag, welke op 12 November herdacht wordt, doch heeft voorzeker betrekking op de vinding of de overbrenging van zijn reliquieën. Vgl. *Acta SS. Boll.* (ed. Palmé), Junii tom. VII, blz. 3 (tweede kolom); J. A. F. KRONENBURG,

C. SS. R., *Neerlands Heiligen in vroeger eeuwen*, tom. III, Amsterdam, 1898, blz. 164-168; B. KRUITWAGEN, O.F.M., *Studiemateriaal (Heiligen-geografie) voor den kalender van het middeleeuwsche bisdom Utrecht*, in *Laatmiddeleeuwsche paleografica, paleotypica, liturgica, kalendalia, grammaticalia*, 's Gravenhage, 1942, blz. 180. Over den H. Adalbertus, patroon van Kennemerland, misschien te Egmond bij

(Juli 4) <sup>1</sup>, Lambrecht, bisscop (Sept. 17), Mauricius mit sine gesellen (Sept. 22), Victoir mit sine gesellen (Oct. 10), Wilbrort, bisscop (Nov. 7), Martyn, bisscop (Nov. 11), Lebuwyn, confessor (Nov. 12) <sup>2</sup>.

Daarenboven trekken nog andere, eveneens in het rood aangegeven benamingen de aandacht, te weten: Jaersdach (Jan. 1), Dertienendach (Jan. 6), Verrisenisse Ihesu Cristi (Maart 27) <sup>3</sup>,

Alkmaar overleden in de eerste helft van de 8<sup>e</sup> eeuw, vgl. *Acta SS. Boll.*, Junii tom. VII, blz. 82-95; *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* [ediderunt Socii Bollandiani], tom. I, Brussel, 1898-1899, blz. 7, tom. II, Brussel, 1900-1901, blz. 1307, en tom. III, Brussel, 1911, blz. 4; J. A. F. KROENBURG, C. SS. R., t. a. p., tom. II, Amsterdam, 1898, blz. 126-149; G. B. VERBIST, C. J., *Saint Willibrord apôtre des Pays-Bas et fondateur d'Echternach*, Leuven, 1939, blz. 178-180.

1. Het hoofdfest van den H. Martinus, bisschop van Tours, valt samen met diens sterfdag op 11 November. Volgens het *Martyrologium Romanum* worden daarenboven op 4 Juli nog de volgende gebeurtenissen uit het leven of de verheerlijking van denzelfden heilige herdacht: de overbrenging van zijne reliquieën, de consecratie van de hem toegewijde basiliek te Tours en zijn bisschopswijding. Zie: *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris* [ediderunt Socii Bollandiani], Brussel, 1940, blz. 269-270 (nr. 10). Zie verder: *Acta SS. Boll.*, Julii tom. II, blz. 4 (tweede

kolom); Dom H. QUENTIN, O.S.B., *Les martyrologes historiques du moyen âge. Étude sur la formation du Martyrologe romain*, Parijs, 1908, blz. 52.

2. Over de karakteristieke heiligenfeesten van het voormalige bisdom Utrecht zie: B. KRUIRWAGEN, O.F.M., t. a. p., in *Laatmiddeleeuwsche paleografica...*, blz. 153-224. Oude Dietse kalenders uit hetzelfde diocesis zijn afgedrukt, ten getale van achttien, in het *Jaarboek der Koninklijke Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde*, jg. 1909, blz. 27-66; jg. 1910, blz. 44-74; jg. 1911, blz. 41-164; jg. 1913, blz. 41-67, 81-104; jg. 1914, blz. 12-27, 35-46; jg. 1919-1920, blz. 11-22.

3. Deze aantekening is een louter tijdrekenkundige herinnering aan den zogenaamden werkelijken datum van 's Heren verrijzenis en heeft geen de minste betrekking op het veranderlijke feest van Pasen; zij komt in talrijke oude kalenders en martyrologiën voor en gaf herhaaldelijk aanleiding tot verkeerde interpretatie. Reeds Tertullianus († na 220) en de H. Augustinus († 430) gewagen van de in hun tijd verbreide mening, volgens dewelke Christus op 25 Maart zou gestorven zijn. Aldus kwam

Maria Magdaleen (Juli 22), Remyn ende Bavo confessors (Oct. 1), Alre siele hoechnis (Nov. 2), Katheryn, maghet (Nov. 25), Nicolaus, bisscop (Dec. 6).

Onder de eerder schaarse namen, die rood onderstreept zijn, dienen aangestipt: Appollonia, maghet (Febr. 9), Der apostolen sceidinge (Juli 15), Jeroen, martir (Aug. 17) <sup>1</sup>.

¶ Onder de met zwarten inkt geschreven herdenkingsdagen vallen op te merken: Aldegont, maghet (Jan. 30), Vedastus ende Aman-dus (Febr. 6), Eucharius, bisscop (Febr. 20), Walburch, maghet (Febr. 25), Swidbertus, bisscop (Maart 1), Gheertruudt, maghet

men er toe den herdenkingsdag van Jezus' verrijzenis op 27 van dezelfde maand te stellen. Deze gedachtenis nochtans ging met geen liturgische feestviering gepaard, behalve in Gallië gedurende de 5<sup>e</sup> en de 6<sup>e</sup> eeuw. Zie: Dom E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Brussel-Amsterdam, 1947, blz. 148, noot 2.; H. DELEHAYE, S.J., *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin O.S.B.*, in *Acta SS. Boll.*, Novembris tomi II pars posterior, Brussel, 1931, blz. 159-160, 164; B. KRUITWAGEN, O.F.M., *t.a.p.*, in *Laat-middeleeuwsche paleografica...*, blz. 164-166, 186; K. LÖFFLER, *Einführung in die Handschriftenkunde*, Leipzig, 1929, blz. 76-77; R. A. PARMENTIER, *Beschrijving van de getijden- en gebedenboeken van het kabinet Houtart te Brugge*, Brugge, 1929 (*Geschiedkundige Publicatiën der stad Brugge*, I), blz. 3, noot 1.

1. De H. Jeroen, priester en geloofsprediker in Holland, werd in 856 of daaromtrent door de Noormannen gemarteld en gedood te Noordwijk. Zijn lichaam

werd naderhand overgebracht naar de Benedictijnerabdij van Egmond en naast het stoffelijk overschot van den H. Adalbertus neergelegd; naar het schijnt bleef echter zijn hoofd te Noordwijk. Bij verordening van 15 November 1429, beval Zweder van Kuilenburg, meer in naam dan in werkelijkheid bisschop van Utrecht, dat het feest van den H. Jeroen op 17 Augustus voortaan als een verplichte rustdag zou gevierd worden in Noord-Holland, West-Friesland en omliggende streken. Tevens verleende hij een aflaat van veertig dagen aan al degenen die de parochiekerk van Noordwijk zouden bezoeken op het feest van den H. Jeroen of op een anderen hogen feestdag. Vgl. *Acta SS. Boll.*, Augusti tom. III, blz. 475-479; [F. H. VAN HEUSSEN], *Batavia sacra sive res gestae apostolicorum virorum, qui fidem Bataviae primi intulerunt...*, 1<sup>ste</sup> deel, Brussel, 1714, blz. 113-114, 216-217; J. A. F. KRONENBURG, C. SS. R., *Neerlands Heiligen in de middeleeuwen*, tom. I, Amsterdam, 1899, blz. 55-75.

(Maart 17), Joseph, Mariën behueder (Maart 19)<sup>1</sup>, Lutgert, bisscop (Maart 26), Bekeringe Mariën Magdalenen (April 1)<sup>2</sup>, Echechiëlis [sic], propheet (April 10), Sydrac, Misaël, Abdenago (April 24)<sup>3</sup>, Gangolf, confessor (Mei 9)<sup>4</sup>, Mederdus, confessor (Juni 8), Edel-

1. Over den cultus van den H. Jozef zie het goed gedocumenteerde werk van J. SEITZ, *Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient dargestellt*, Freiburg im Breisgau, 1908; zie ook L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1ste deel, Freiburg im Breisgau, 1932, blz. 599-601. — In 't voorbijgaan zij er op gewezen, dat de noordnederlandse Minderbroeder Philippus van Gouda in de xv<sup>e</sup> eeuw een leven van den H. Jozef in de Dietse taal geschreven heeft. Vgl. W. SCHMITZ, O.F.M., *Franciscanen in de middeleeuwse nederlandse literatuur*, in *Bundel opstellen van oudleerlingen aangeboden aan Prof. Dr. C. G. N. de Vooys, ter gelegenheid van zijn vijftienvigjarig koopleeraarschap aan de rijksuniversiteit te Utrecht 1915 - 16 October 1940...*, Groningen-Batavia, 1940, blz. 324. Daarenboven dient nog aangestipt, dat een *Historie van den heiligen patriarch Joseph* in 1500 te Gouda gedrukt werd. Vgl. C. C. DE BRUIN, *Midelnederlands geestelijk proza*, ingeleid door prof. dr. C. G. DE Vooys, Zutphen, 1940, blz. XII.

2. Dit feest werd ook gevierd op 1 of 10 Maart, alsmede op 7 April. Zie: *Acta SS. Boll.*, Julii tom. V, blz. 216 (nr. 161). — Dietse proza-verhalen betreffende de bekering van de H. Maria Magdalena, volgens handschrif-

ten uit de xv<sup>e</sup> eeuw, worden medegedeeld bij C. G. N. DE VOOYS, *De legende « Van Sunte Maria Magdalena bekinghe »*, in *Tijdschrift voor Nederlandsche taal- en letterkunde*, tom. XXIV, 1905, blz. 16-44.

3. Bedoeld zijn de drie jongelingen, door Nebucadnezar, koning van Babylon, in den vuuroven geworpen. Zie: *Daniel* I, 6-7 en III, 1-97. Deze oudtestamentische heiligen worden in den regel op 16 December gevierd. Vgl. *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, t.a.p., blz. 587, noot 2; N. NILLES, S.J., *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis...*, tom. I, Innsbruck, 1896, blz. 355; Dom H. QUENTIN, O.S.B., t.a.p., blz. 349, 450, 483, 587; G. ZILLEKEN, *Der Kölner Festkalender. Seine Entwicklung und seine Verwendung zur Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des Mittelalters*, in *Bonner Jahrbücher. Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande*, aflevering 119, 1910, blz. 64-65, 122-123. Vgl. ook *Jaarboek der Koninklijke Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde*, jg. 1909, blz. 38, 65; jg. 1910, blz. 74; jg. 1911, blz. 52, 152; jg. 1919-1920, blz. 22.

4. In den regel herdacht op 11 of 13 Mei. Vgl. *Martyrologium Romanum ad formam editionis*



truut, maghet (Juni 23), Ghehoechnis van Sinte Pouwels (Juni 30), Translacio Sincte Thomas, apostel (Juli 3)<sup>1</sup>, Frederic, bisscop (Juli 18), Oswalt, coninc (Aug. 5), Die verguldunge Gods (Aug. 7)<sup>2</sup>,

*typicae, scholiis historicis instructum, t.a.p.*, blz. 183 en blz. 184, noot 6; G. ZILLEKEN, *Der Kölner Festkalender, t.a.p.*, blz. 68-69. Over dezen vrij raadselachtigen heilige vgl. verder I. MOLANUS, *Natales Sanctorum Belgii et eorundem chronica recapitulatio...*, Douu, 1616, blz. 90 r.-v.; P. PERDRIZET, *Le calendrier parisien à la fin du moyen âge d'après le bréviaire et les livres d'heures*, Parijs, 1933 (*Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, aflevering 63), blz. 137. — Naar aanleiding van de blijde inkomst van hertog Philips den Goede te Gent in 1458 werd aldaar in open lucht een stellage getimmerd, waarop de Aanbidding van het Lam door talrijke personages plastisch afgebeeld was. Onder de groep van de heiligen was ook voorgesteld « Sente Gandolf, wylen hertoghe van Bourgognen ». Vgl. J. A. WORP, *Geschiedenis van het drama en van het tooneel in Nederland*, tom. I, Groningen, 1904, blz. 42-43.

1. Bedoeld wordt de overbrenging van de gebeenten van den H. Thomas, apostel, uit Indië naar Edessa in Mesopotamië, in 't jaar 394. Zie: *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum, t.a.p.*, blz. 268, noot 9; N. NILLES, S. J., *t.a.p.*, tom. I, blz. 296-298, 478. Zie ook: Dom H. LECLERCQ, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tom. IV (2<sup>e</sup> deel), blz. 2063, 2074-2078.

Sacris Erudiri. — 18.

2. Beslist een buitengewone benaming voor het feest van de Transfiguratie of de Gedaanteverandering Christi op den berg Thabor. Deze laatstgenoemde plechtigheid schijnt uit het Oosten herkomstig. In het Westen werd zij in de Benedictijner congregatie van Cluny ingevoerd door abt Petrus Venerabilis in 1132. Eerst door paus Calixtus III is zij in 1457 voor de gehele Latijnse kerk verplichtend gesteld op 6 Augustus, ter herinnering aan de zege het vorige jaar door de Christenen op de Turken behaald bij Belgrado. Opmerkelijk is het, dat onderhavig feest, zelfs na de uitvaardiging van de pauselijke bul, nog langen tijd op andere datums gevierd werd. Over de liturgische herdenking van de Gedaanteverandering Christi zie: *Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem, et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum, Gregorii XIII. Pont. Max. iussu editum. Accesserunt notationes atque tractatio de Martyrologio Romano, auctore CAESARE BARONIO SORANO, Congregationis Oratorii presbytero*, Rome, 1586, blz. 352, noot a; *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum, t.a.p.*, blz. 325, noot 1; O. RAYNALDUS en J. D. MANSI, *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit cardinalis Baronius*, tom. X, Lucca, 1753, blz. 128-132. Zie ook: Dom S. BAEUMER, O.S.B.,

Samuël, propheet (Aug. 20), Martinus, abt (Sept. 5), Oetger, confessor (Sept. 10), Sinte Jans ontfanc (Sept. 24), Twie Ewouden (Oct. 3) <sup>1</sup>, Hubert, bisscop (Nov. 3), Zacharie, propheet (Nov. 5) <sup>2</sup>, Vier Coronars (Nov. 8) <sup>3</sup>, Octava Sinte Martyns (Nov. 18), Sile, apostel ende martir (Nov. 28), Sinte Loy, bisscop (Dec. 1), Wynibaldi, bisscop (Dec. 19), David, coninc (Dec. 30). Op 23 Juli leest men : Apollonaris, bisscop. Bedoeld is voorzeker de H. Apollinaris, eerste bisschop van Ravenna, die omstreeks 't jaar 200 den marteldood stierf <sup>4</sup>.

In den regel wordt de waardigheid van de verschillende heiligen medegedeeld : confessor, bisscop, martir, heremyt, patriarch, paeus,

*Histoire du Bréviaire* (traduction française... par dom R. BIRON), Parijs, 1903, tom. I, blz. 428 en tom. II, blz. 72 ; Dom J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Abbaye S. Wandrille, 1946, blz. 326-327, 379-380 ; V. LEROQUAIS, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, tom. I, Parijs, 1934, blz. CV ; Dom C. MOHLBERG, O.S.B., *Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der alt-römischen Liturgie*, tom. I, Leuven, 1911 ( *Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie*, afl. 29), blz. 33-34, 55. — Een in de xii<sup>e</sup> eeuw geschreven codex van de Nationale Bibliotheek te Parijs (fonds latin, n<sup>o</sup> 17716) behelst formulieren voor Mis en Officie van het feest van de Transfiguratie, hoofdzakelijk opgesteld door den voormelden Petrus Venerabilis. Zie : J. LECLERCQ, *t.a.p.*, blz. 380-390 ; Dom S. BAEUMER, *t.a.p.*, tom. I, blz. 428.

1. Over deze twee Angelsaksische priesters en missionarissen, die tegen het einde van de vii<sup>e</sup> eeuw in Duitsland, in de streek van de Beneden-Lippe, om het

leven gebracht werden, vgl. *Acta SS. Boll.*, Octobris tom. II, blz. 180-207 ; G. B. VERBIST, C.J., *t.a.p.*, blz. 174-178. Wat inzonderheid hun liturgische verering betreft, vgl. *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, *t.a.p.*, blz. 432-433 (noot 3) ; G. ZILLEKEN, *Der Kölner Festkalender...*, *t.a.p.*, blz. 100-101, benevens noot 3. Door hun tijdgenoten werden de twee HH. Ewalden, naar de kleur van hun haar, onderscheiden in de Blonde en de Zwarte.

2. Bedoeld is de vader van Sint Jan Baptist. Vgl. *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, *t.a.p.*, blz. 498, noot 1 ; Dom H. QUENTIN, O.S.B., *t.a.p.*, blz. 349, 445, 483, 587.

3. Een vreemdsoortige benaming voor de HH. Vier gekroonde Martelaren.

4. Over de verbazende verspreiding van den eredienst van dien heilige zie : E. WILL, *Saint Apollinaire de Ravenne*, Parijs, 1936 (*Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, aflevering 74).

abt, monnic, maghet, apostel, coninghinne, propheet, ewangelist, priester, apostel, coninc, wedue.

De twee feesten van het H. Kruis op 3 Mei en 14 September zijn in 't rood aangetekend en worden onderscheidenlijk genoemd: *Heilich-Cruusvindinge* en *Heilich-Cruusverheffinge*. De hoge feestdagen van de H. Maagd, eveneens in rood, heten aldus: Onse Vrouwen Lichtmis (Febr. 2), Onse Vrouwen Boetscap (Maart 25), Onse Vrou Visitacio (Juli 2), Onser Vrouwen Hemelvairt (Aug. 15), Onser Vrouwen Geboirt (Sept. 8), Onse Vrou Ontfanc (Dec. 8).

Aan het hoofd van iedere maand wordt het getal dagen van het zonnejaar en het maanjaar aangegeven.

De keerzijde van blz. 10 is grotendeels en blz. 11 r.-v. is geheel blank gebleven.

2. (Blz. 12-43). Getijden van de H. Maagd, volgens de redactie van Geert Groote.

(Rubr.) Hier beghinnet Onser-liever-Vrouwen<sup>1</sup> ghetide in Duutsche. - Domine.

Soortgelijke getijden zijn in hun geheel gepubliceerd bij K. DE GHELDERE, *Ghetiden Boec* (naar een handschrift der xv<sup>e</sup> eeuw uitgegeven), Gent, 1893, blz. 21-60; N. VAN WIJK, *Het Getijdenboek van Geert Groote naar het Haagse handschrift 133 E 2*, Leiden, 1940, blz. 36-70. Uittreksels worden medegedeeld bij C. C. DE BRUIN, *Middelnerlands geestelijk proza*, blz. 15-17, 330 (nr. 9); W. MOLL, *Geert Groote's Dietsche vertalingen beschreven en toegelicht*, Amsterdam, 1880 (*Verhandelingen der Koninklijke Academie der Wetenschappen. Afdeling Letterkunde*, Deel XIII), blz. 15-18, 59-61, 65-68, 69-70, 102-106, 111-112. Vgl. ook R. A. PARMENTIER, *Beschrijving van de getijden- en gebedenboeken van het kabinet Houtart te Brugge*, blz. 4-6, 125-126; Id., *Een vijftiendeewsch getijdenboek uit het voormalig bisdom Utrecht*, in *Annales de la Société d'Émulation de Bruges*, tom. LXXVI, 1933, blz. 99-103, 128-132; Id., *Beschrijving van een Middelnerlandsch getijden- en gebedenboek* (hs. 323 van de stadsbibliotheek te Brugge), in *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, tom. XV, 1946, blz. 164-166<sup>2</sup>.

1. *Hs.*: Onser-liever-Vrou/Vrouwen. gemaakt heeft, volgens welken Latijnsen grondtekst Geert Groote de Kleine Getijden van Onze-lieve-Vrouw vertaald heeft. Over-

2. Verwonderlijk mag het heten, dat men totnogtoe niet uit-

Voor de hoofddelen van onderhavig Officie worden de volgende benamingen aangewend: *Laudestyt*, *Primetyt*, *Tercietyt*, *Sextetyt*, te *Sextetyt*<sup>1</sup>, *Vespertyt*, *Compleettyt*. Van psalmen of hymnen die herhaald worden zijn gewoonlijk slechts de beginwoorden aangegeven; daarbij wordt verwezen naar de plaats waar deze teksten in hun geheel medegedeeld zijn.

3. (Blz. 44-52). De zeven boetpsalmen, hoofdzakelijk volgens de redactie van Geert Groote.

(Rubr.) Hier beghinnet die seven psalme van penitenciën. — Domine, ne in furore.

(Beg.) Here, in dynre verbulghentheit en straf mi niet, noch in dinen toirne en berespe mi niet.

Ontferme Di mynre, Heer, want ic cranc bin, maec mi ghesont, want al myn ghebeenten syn seer ghestoirt.

Ende myn siel is alte seer ghestoirt: mar Du, Here, hoelanghe?

Kere<sup>2</sup> Dy om, Here, verlos myn siel: maec mi gesont om dine ontfermherticheit.

Want nyemant en is inden dode die Dynre gedencken sal: ende wie sel inder hellen Dynre beliën?

[I]c heb ghearbeit in myn suchten, ic sel myn bedde wasschen up elker nacht mit minen tranen: ic sel nat maken myn legher.

Myn oghe is van verbulgentheit sere gestoirt: ic bin veroudet onder alle mine vianden.

Gaet alle van mi die boesheit werken: want die Here heeft verhoirt die stemme myns suchtens.

Die Here heeft verhoirt myn bede: Hi heeft myn gebet ontfangen.

Alle mine vianden sellen hem scamen ende sere moeten si bedruet worden...

De boetpsalmen in de vertaling van Geert Groote zijn integraal uitgegeven bij K. DE GHELDERE, *t. a. p.*, blz. 127-136; N. VAN WIJK, *t. a. p.*, blz. 139-145. Fragmenten worden daarenboven medegedeeld bij C. C. DE BRUIN, *t. a. p.*, blz. 15-17; W. MOLL, *t. a. p.*, blz. 7-9, 53-54, 67-68.

rigens dient dezelfde vraag gesteld nopensde door hem gemaakte overzetting van het Dodenofficie. Heeft Groote gewerkt volgens het gebruik van Utrecht dan wel

volgens een anderen « usus »?

1. Blijkbaar een verschrijving voor *te Noenetyt* of iets dergelijks.

2. *His*: Here.

Op te merken valt, dat onderhavige overzetting op verscheidene plaatsen vrijwat verschilt van den tekst van Geert Groote. Inzonderheid de hiervolgende varianten trekken de aandacht :

(Ps. 31 vs. 4) *Want dach ende nacht is dyn hant beswaret op mi : ic bin bekeert in myn armoede als te samen wert gesteken die doirne.*

(Ps. 37 vs. 13) *Ende die mi ondersochten, hebben mi quaet ghesproken : ende ydelheit ende boesheit hebben si alden dach ghedocht.*

(Ps. 50 vs. 13) *Ghif mi weder blyscap dynre salicheit ende mitten overste geest sterke mi.*

(Ps. 101 vs. 4) *Want myn daghen syn vergaen als roec : ende myn benen syn verdorret als hoy.*

(Ps. 101 vs. 29) *Die sonen dynre knechten sellen dair wonen : ende hoir geslacht sal gerecht worden inder airden.*

(Ps. 129 vs. 5) *Myn siel hopped in sine woirden ; myn siel heeft gheleden inden Here.*

(Ps. 142 vs. 2) *Ende en ganc niet inden oirdel mit dinen knechten : want alle levende en sel niet warden gherechtvaardicht in dinen aensichte.*

#### 4. (Blz. 52-57v.). Litanie van alle Heiligen.

(Rubr.) Letaniën.

(Beg.) Here, ontferme Di onser.

Criste, ontferme onser.

Here, ontferme Di onser.

Behouder der werelt, help ons.

God Vader vanden hemel, ontferme Di onser.

God Soen, Verlosser der werelt, ontferm onser.

God Heilige Gheest, ontferme onser.

Heilige Drievoldicheit één God, ontferme onser.

Heilighe Gods Moeder, bidt voir ons.

Heilige Maghet der mageden, bidt voir ons.

Heilige coninghinne des hemels, bidt voir ons.

Sinte Maria, bidt voir ons.

Sinte Michiel...

Opvallend is de rangorde der apostelen, evangelisten en oudste geloofspredikers :

Sinte Pieter,

Sinte Pouwels,

Sinte Andries,  
 Sinte Bartholomeus,  
 Sinte Thymotheus,  
 Sinte Jan Ewangelist,  
 Sinte Jacob Meerre,  
 Sinte Phillips,  
 Sinte Matheus,  
 Sinte Thomas,  
 Sinte Symon,  
 Sinte Judas,  
 Sinte Jacob Minre,  
 Sinte Mathys,  
 Sinte Lucas,  
 Sinte Marcus,  
 Sinte Barnabas...

In de reeks van de martelaren worden o. a. aangeroepen : Sinte Panraes,... Sinte Dyonys mit sine gesellen, Sinte Victor mit sine gesellen, Sinte Mourys mit sine gesellen, Sinte Gereon mit sine gesellen, Sinte Bonifaes mit sine gesellen, Sinte Eustasius met sine gesellen, Sinte Kyliæn mit sine gesellen,... Sinte Jeroen. De namen van de HH. Pancratius, Bonifacius en Jeroen wijzen er op, dat onderhavige Allerheiligenlitanie voor het gebruik binnen het bisdom Utrecht aangelegd werd. De groep van de belijders behelst insgelijks verscheidene heiligen, die in verband staan met hetzelfde bisdom of de omliggende landstreken : Sinte Martyn, Sinte Lebuwyn,... Sinte Bavo,... Sinte Wilbrort,... Sinte Severinus,... Sinte Hubert, ... Sinte Servaes, Sinte Odulf, Sinte Aelbrecht<sup>1</sup>.

De smekingen in het derde en laatste deel van de litanie luiden als volgt :

Wy sondaren bidden Di, Here, hoir ons.

Dattu ons vrede ende eendrachticheit gheven wilste. Wy.

Dattu alle bedructe herten wilste vertroesten. Wy.

Dattu die airde vrucht verlenen ende gheven wilste. Wy.

1. Over een Utrechtse Litanie van alle Heiligen, dagtekenend uit het laatst van de x<sup>e</sup> eeuw, zie : M. COENS, S. J., *Le psautier de S. Wolbodon, écolâtre d' Utrecht*, *évêque de Liège*, in *Analecta Bo-landiana*, tom. LIV, 1936, blz. 137-138 ; Id., *Anciennes litanies des saints*, t.a.p., tom. LV, 1937, blz. 66-68.

Dattu ons behueden ende bescermen wilste voir den onversienden ende gaedoot. Wy.

Dattu ons verlenen wilste onse noetruff ter sielen ende lichaem. Wy.

Dattu ons verghiffenis ende aflaet van al onse sonden gheven wilste. Wy.

Dattu die sielen alre ghelovigher menschen die ewighe rust verlenen ende gheven wilste. Wy.

Dattu ons totten ewighen leven leyden wilste mitten Heilighen in dynre gloriën. Wy bidden.

Dattu di wairdighen wilste ons te horen. Wy bidden.

Sone Gods, wy bidden Di hoir ons.

Deze litanie sluit met twee oraties. De eerste oratie is eensluitend met diegene die heden ten dage in de officiële Allerheiligenlitanie op de derde plaats gebezigd wordt (*Ineffabilem nobis, Domine, misericordiam tuam ostende*); de tweede stemt naar inhoud overeen met het gebed voor overleden ouders, dat in het *Missale Romanum* voorkomt (*Deus, qui nos patrem et matrem*).

Aan het einde wordt het volgende vers gezegd: Alle ghelovige sielen die van airtriken ghesceiden syn, die moeten overmits die ontfermherticheit Gods sonder eynde in vreden eweliken rusten. Amen.

Blz. 57v. is blank.

5. (Blz. 58-60). Vijftien gebedjes op het Lijden des Heren, met evenveel Paternosters en Ave's.

(Proloog). Onse-lieve-Here leerde enen sinen vrient 15 Pater-noster ende 15 Ave Maria, so wie datse mit ynnicheit lase, Onse Here wil hem gheven 15 sielen uuten veghevier te verlossen ende 15 guede menschen houden staende in gueden ghelove<sup>1</sup>. Ende ic wil hem 15 sondaren doen bekeren tot gerechtigen leven ende wil hem gheven bekennisse ende rouwe synre sonden ende 7 dagen spisen voir syn doot mit minen lichaem voir die ewighe honger ende ic wil hem scencken mit minen bloede teghens den ewighen dorst. Ende ic wil myn cruus voir hem setten teghens al syn vian-den ende ic wil selve voir hem comen in die ure syns doots mit myn

1. Hierna gaat de tekst van de indirecte tot de directe rede over.

lieve Moeder ende voir hem gaen als een brudegom voir synre bruut ende brengen van hierneder in hemelryc. Ende dair wil ic hem scencken sonderlingen dranc uutten borne der oitmoedicheyt, dat ic niet en wil doen denghenen die dit niet ghehouden en hebben. Ende si beghinnen aldus.

(Rubr.) Een gebet van Onser-lieven-Here Ihesu Cristi. (Beg.) O here Ihesu Criste, ic vermane U dat uutrecken, dat U alle uwe leden ontvoeghet worden... (Zie den volledigen tekst beneden in Bijlage I).

Deze oefening bestaat uit vijftien gebedjes, waarin men den Zaligmaker herinnert aan gewichtige momenten uit zijn Lijden, inzonderheid toen Hij aan het Kruis hing; na ieder gebedje wordt een Paternoster en een Ave Maria gelezen. Al de gebedjes beginnen met de toespraak: « O Here Ihesu Criste, ic vermane U ».

Soortgelijk gebedsformulier was eertijds in verschillende korte en lange redacties verspreid. De korte vorm die in onderhavigen codex aangetroffen wordt heeft grote gelijkenis met een formulier uit de xvi<sup>e</sup> eeuw, dat zelf in verband staat met een andere redactie, daterende, naar 't schijnt, uit het laatste kwart van de xiv<sup>e</sup>. Beide laatstgenoemde redacties zijn medegedeeld bij D. A. STRACKE, S.J., *De origineele tekst der XV Pater op het Lijden des Heeren en diens latere lotgevallen, in Ons geestelijk erf. Studiën over de Nederlandsche vroomheid van af de bekeering tot circa 1750*, tom. XVII, 1943, blz. 104-107, 115-116. Dergelijke oefening komt alhier verder sub 20 in langere redactie voor.

Over den oorsprong, de ontwikkeling en de verschillende redacties van de Vijftien Vaderonzen op de Passie, alsmede over de prologen die deze oefening soms voorafgaan, zie: M. MEERTENS (zr. Imelda, Ursulin), *De godsvrucht in de Nederlanden naar handschriften van gebedenboeken der XV<sup>e</sup> eeuw*, tom. II, blz. 14-24 (z. p., 1931) en vooral D. A. STRACKE, *t. a. p.*, in *Ons geestelijk erf...*, tom. XVII, blz. 71-140.

6. (Blz. 60-61). Paternosters en Ave's tot gedachtenis aan de nederdaling van den Zaligmaker in het voorgeborchte der hel en zijn verschijning aan zijn H. Moeder Maria op Paasdag.

1<sup>o</sup> (Blz. 60r.-v.). (Proloog) Du selte noch spreken een Pater noster ende Ave Maria der vroeghen [te eren?] die syn lieve vrienden hadden, doe Hise verlostte uutten voirburch der hellen mit synre godliker gewelt ende oic te eren der vroch-



den die Hi had in Hemselven, dat Hi sach, dat Hi dat vermochte ende nyemant anders. Ende die dese twee voirscreven Pater noster ende Ave Maria leset, die verdient LXXX<sup>m</sup> daghen aflaets van dagelixse sonden ende verloren tyts. — Pater noster, Ave Maria.

2<sup>o</sup> (Blz. 60 v.-61). (Proloog) Du selte oic spreken een Pater noster ende Ave Maria die vroecheden t'eren, die Onse Vrouwe hadde, doe hoir Onse Here openbairde een Paeschdaghe ende der vroecheden t'eren, die si hadde doe si horen lieven Soen verclairt sach mit synre godliker clairheit. Ende die dit Pater noster ende Ave Maria spreeket, die verdient LXXX<sup>m</sup> carenen ende al soveel menschen als men dit toeleset ende voirt leert die verdient ditselve oflaet, ende dit oflaet heeft Calixtus, die heilige paeus<sup>1</sup>, ghegeven enen ygheliken.

Deze oefening vindt men gewoonlijk in nogal afwijkende redactie, niet in den vorm van overweging, maar van gebed, rechtstreeks tot God gericht. In laatstgenoemde redactie wordt bij een eerste Vaderons en een eerste Wees-gegroet de dood van den Zaligmaker aan het Kruis herdacht; daarna volgen twee gebeden van denzelfden inhoud als de hierboven medegedeelde prologen. Uit den samenhang van den eersten, alhier gepubliceerden proloog blijkt genoeg, dat een voorafgaand formulier ontbreekt. Vgl. M. MEERTENS, *t. a. p.*, tom. I, blz. 84-85 (z. p., 1930) en tom. VI (Beschrijvende catalogus der handschriften), hs. 24, 43 (z. p., 1934); F. PRIMIS, *Een Limburgsch gebedenboek uit de 15<sup>e</sup> eeuw*, Baasrode, 1926 (*Koninklijke Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde*, uitgave van het Salsmans-fonds, nr. 2), blz. 92-93, 96-97.

7. (Blz. 61-63). Gebed tot de H. Maagd en den H. Johannes Evangelist (*O intemerata*).

(Rubr.) Een goet ghebet van Onser liever soeter Vrouwen Maria. (Beg.) O onbevleete ende inder ewicheit ghebenedide, sonderlinghe ende onghelike Maghet Maria, heilighe Gods Moeder, alrebequaemste tempel Gods, des Heilighen Geests camer, een doir des rycks der hemelen... O alreheilichste Johannes, gheestelic vrient, die van denselven Ihesum Cristum, onsen Here, biste een uutvercoren ma-

Waarschijnlijk wordt bedoeld Calixtus III (1455-1458).

ghet ende boven alle die anderen gheleert in die hemelsche heymelicheit... (Einde) ende na den lope deses levens mi brenghe totter blyscap synre volcomenre gloriën die alreghedertierenste troester, die alrebeste ghever der genaden, die den Vader ende den Soen is mede ewich ende mede in eenre substanciën mit Hem ende in Hem glorieert ende leeft één God in die onsterfelike ewicheit der ewicheden, dats sonder eynde. Amen.

Vertaling van het Latijns gebed *O intemerata*, dat ten minste uit de xii<sup>e</sup> eeuw dagtekent en eertijds abusievelijk aan de HH. Anselmus en Edmundus van Canterbury toegekend werd. Over dit gebed en zijn varianten zie: Dom A. WILMART, O.S.B., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*. Études d'histoire littéraire, Parijs, 1932, blz. 474-504; zie ook V. LEROQUAIS, *Supplément aux livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale (acquisitions récentes et donation Smith-Lesouëf)*, Macon, 1943, blz. vii-ix. Hetzelfde gebed, in modern Nederlands, vindt men bij J. A. KRONENBURG, C. SS. R., *Maria's heerlijkheid in Nederland*. Geschiedkundige schets van de vereering der H. Maagd in ons vaderland van de eerste tijden tot op onze dagen, tom. IV, Amsterdam, [1906], blz. 377-378. Met betrekking tot oude Nederlandse redacties, vgl. K. DE GHELDERE, *Dietsce Rime*. Geestelijke gedichten uit de xiii<sup>e</sup>, xiv<sup>e</sup> en xv<sup>e</sup> eeuw, naar een hs. van het einde der xv<sup>e</sup> eeuw uitgegeven..., Brugge, 1896, blz. 104-105; B. KRUITWAGEN, O.F.M., *Catalogus van de handschriften en boeken van het Bisschoppelijk Museum te Haarlem*, Amsterdam, 1913, hs. 55, 14; M. MEERTENS, t.a.p., tom. VI, hs. 6, 6; R. A. PARMENTIER, *Een verlucht devotieboek van Gentsche herkomst*, blz. 14, sub 25 (Brussel, 1946, overdruk uit het *Annuaire des musées royaux des beaux-arts de Belgique*).

8. (Blz. 63-64). Gebed tot Jezus om een ascetische levenswijze.

(Rubr.) Een ghuet ghebet van Onsen Here Ihesum Cristum. (Beg.) O heilich, alreontfanclics te offerhande des ewighen Vaders, alresuete Ihesu Criste, buere op van mi die scandalike minne des werelts ende die ongheoirdenierde maghen ende vrienden ende ondecke mi van allen creaturen... (Einde) opdat ic bi verbeteringhe van Di in die vreselike ure myns doots mach verdienen te ontfangen afaet ende quytsceldinghe der pinen ende der misdaden ende dyn vrie verlossinghe moet mi helpen mit Di inder ewicheit. Amen.

9. (Blz. 64-65). De zeven vruchten van de H. Mis, op naam gegeven van den H. Augustinus.

Onderhavige tekst, die menig staaltje van bijgeloof behelst, wordt hieronder in Bijlage II integraal gepubliceerd.

Over de vruchten in vroegere tijden aan het mishoren toegeschreven, vgl. A. DUVAL, O. P., *Le Concile de Trente et le culte eucharistique*, in *Studia Eucharistica DCC<sup>i</sup> anni a condito festo Sanctissimi Corporis Christi*, Antwerpen, 1946, blz. 386-387; A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg im Breisgau, 1902, blz. 36-72; M. MEERTENS, *t. a. p.*, tom. III, blz. 9-12 (z. p., 1932); tom. VI, hs. 2, 13; hs. 24, 27.

10. (Blz. 65 r.-v.). Gebed *Anima Christi* onder de H. Mis.

(Proloog). Die dit navolghendeghebet leset devotelic onder der Missen, die verdient VI<sup>m</sup> VI<sup>e</sup> ende LXVI daghen afaets, als men inden Latyn vint bescreven.

(Beg.) O siele Cristi, heilich mi.

Lichaem Cristi, behoede mi.

Bloet Cristi, drencke mi...

(Einde) Ende sette mi by Di.

Opdat ic mit dinen heilighen ende uutvercoren moet loven Di inder ewicheit. Amen.

Dit gebedsformulier stemt in hoofdzaak overeen met het *Anima Christi*, dat aangetroffen wordt onder de officiële dankgebeden na de H. Mis in het *Missale Romanum* (*Gratiarum actio post Missam*, *Orationes pro opportunitate sacerdotis dicendae*: *Aspirationes S. Ignatii ad Sanctissimum Redemptorem*). In afwijking van den laatstgenoemden tekst echter is in onderhavig handschrift de zevende smeking weggevallen (*Intra tua vulnera absconde me*).

Het *Anima Christi* is sedert de xiv<sup>e</sup> eeuw zeer verspreid en werd naderhand ten onrechte aan den H. Ignatius van Loyola toegeschreven. Zie over dit gebed: D. A. STRACKE, S. J., *Iets over het « Anima Christi »*, in *Bijdragen tot de geschiedenis*, jg. 1924, blz. 833-860; P. SCHEPENS, S. J., *Pour l'histoire de la prière Anima Christi*, in *Nouvelle revue théologique*, tom. LXII, 1935, blz. 699-710. Zie ook: F. BAIX en Dom C. LAMBOT, O.S.B., *La dévotion à l'Eucharistie et le VII<sup>e</sup> centenaire de la Fête-Dieu*, Gemblours-Namen, 1946, blz. 102-104; V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les*

*missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, tom. I, Parijs, 1924, blz. 241; ID., *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, tom. I en tom. II, Parijs, 1927, passim; M. MEERTENS, *t. a. p.*, tom. III, blz. 29-32; tom. VI, hs. 6, 35; ID., *De Sacramentsdevotie in de Middelnederlandsche getijden- en gebedenboeken*, in *Studia Eucharistica...*, blz. 314-315; J. PAQUAY, *Middelnederlandsche gewijde teksten naar handschriften der XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> eeuw*, Lummen, 1933, blz. 24-25; D. A. STRACKE, S. J., *Een merkwaardig gebedenboekje voor Nederlanders*, in *Ons Geestelijk Erf*, tom. XXII, 1948, blz. 245-249; Dom A. WILMART, O.S.B., *t.a.p.*, blz. 21-22, 367-368, 514, noot 1. Opmerking verdient daarenboven, dat het *Anima Christi* fragmentarisch verwerkt is in twee gebeden, medegedeeld bij F. PRIMIS, *t. a. p.*, blz. 44, 105.

11. (Blz. 65v.-66v.). Gebed tot den gekruisigden Zaligmaker.

(Rubr.) Oracio. (Beg.) Ic bidde Di, gheminde Here Ihesu Criste, om der groter minnen, dair Du dat menschelike geslachte mede minneste, doe Du, hemelsche coninc, hingeste anden cruce mit eenre godliker minnen, mit eenre sachtmoedigher sielen, mit enen bedroefden geeste, mit enen ghewonden herte... (Einde) ende oic wil mi gheven om dine miltheit een blide ende een graciose opverstandennisse, opdat ic mach verbeiden dyns bywesens in alle mynre noet ende bedroeffenissen, die leves ende regnierste één God sonder eynde. Amen.

De hiervolgende passus met betrekking tot het H. Hart verdient de aandacht (blz. 66 r.-v.): O guedertieren Here Ihesu Criste, inder minnen bidde ic Di, dair dyn minnentlike herte om doirsteken wort, wes mynre ghenadich over menichfoudicheit mynre sonden.

Vgl. over dit gebed: M. MEERTENS, *t. a. p.*, tom. I, blz. 143-145 en tom. VI, hs. 6, 32 a; vgl. ook: B. KRUITWAGEN, O.F.M., *t.a.p.*, hs. 56, 7. Van Latijnse redacties wordt gewag gemaakt bij V. LEROQUAIS, *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, tom. I, blz. 111, 128, 153, 167, 323, 340 en tom. II, blz. 100.

12. (Blz. 66v.-67). Gebed om een oprecht berouw, een volmaakte liefde en ten slotte het eeuwige leven te bekomen.

Die dit navolghende gebed leset devotelic verdient 7 jaer oflaets

van sonden. (Beg.) O alreghedertierenste Here Ihesu Cristu [sic], sich op mi, arme sondair, mitten oghen dynre glorioser ontfermherticheit... (Einde) ende mitten scaker inden paradise Di ewelic te bescouwen. Amen.

In dit kort gebed verzoekt de ziel aan God om een oprecht berouw over haar zonden te bekomen, zoals de H. Petrus, daarenboven een volmaakte liefde, zoals de H. Maria Magdalena en ten slotte het eeuwige leven, zoals de Goede Moordenaar.

Soortgelijk formulier is in zijn geheel afgedrukt bij K. DE FLOU en E. GAILLIARD, *Beschrijving van Middelnederlandsche en andere handschriften die in Engeland bewaard worden*, tom. II, Gent, 1896 (*Koninklijke Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde*), blz. 50. Andere teksten worden vermeld bij M. MEERTENS, *t. a. p.*, tom. VI, hs. 21, 22 b; R. A. PARMENTIER, *Een Noordnederlandsch devotieboekje van 't jaar 1557*, in *Annales de la Société d'Émulation de Bruges*, tom. LXXVIII, 1935, blz. 32-33, sub 17. Een Latijnse redactie uit het begin van de xvi<sup>e</sup> eeuw wordt medegedeeld bij V. LEROQUAIS, *t. a. p.*, tom. II, blz. 345.

### 13. (Blz. 67). Gebedje tot de H. Maagd.

(Tekst) Maria, moeder der genaden, moeder der ontfermherticheit, bescerme ons voir den viant ende in die ure des doots ontfanc ons in dinen scoet. Amen.

Met betrekking tot dit gebedje vgl. R. A. PARMENTIER, *Een verlicht devotieboek van Gentsche herkomst*, blz. 5, sub 3.

Blz. 67v. is blank.

### 14. (Blz. 68-70v.). Korte getijden van het H. Kruis.

(Rubr.) Hier beghinnet die Corte Cruusghetide in Duutsche. — Domine, labia.

Deze getijden zijn uit het Latijn vertaald en hebben van het eigenlijke Breviergebed slechts schaarse grondtrekken behouden. Ieder Kerkelijk Uur bestaat uit de gebruikelijke inleidingsverzen, een hymne gevolgd door een versikel en een collecte, benevens twee slotverzen. Metten en Laudén zijn tot één Uur versmolten. De hymnen zijn een overzetting van het Latijnse rijmofficie *Patris sapientia, / veritas divina*, dat eertijds in vrij variërende redacties zowat alom verspreid was. Vgl. C. BLUME en G. M. DREVES, S. J., *Analecta hymnica medii aevi*, tom. XXX, Leipzig, 1898, blz. 32-35 ;

G. M. DREVES en C. BLUME, S. J., *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung*. Eine Blütenlese aus den *Analecta hymnica* mit literarhistorische Erläuterungen, tom, II, Leipzig, 1909, blz. 69-70; F. J. MONE, *Lateinische Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgegeben und erklärt*, tom. I, Freiburg im Breisgau, 1853, blz. 106-110.

Onderhavige vertolking van de Korte Kruisgetijden is niet deze van Geert Groote, zoals vooral blijkt uit de hymnen, die naar een anderen grondtekst verdient zijn dan die welke Groote voor ogen had. Vgl. W. MOLL, *t.a.p.*, blz. 18-20, 99-101; M. VAN WIJK, *t.a.p.*, blz. 86-91.

Behalve in de Completen luidt het laatste vers van ieder Uur aldus (blz. 68 v.): Alle gelovige sielen moeten rusten in vreden. Amen. In de Completen daarentegen bidt men (blz. 70 v.): Alle ghelovige sielen die van airtryc in Cristus naem gesceiden syn moeten rusten in vreden. Amen<sup>1</sup>.

Als een proef delen wij hieronder in Bijlage III den tekst van het Nachtofficie mede.

15. (Blz. 71-72). Hymne ter ere van het H. Aanschijn, gevolgd door een versikel en een oratie.

(Rubr.) Die paeus Johannes die xxii<sup>e</sup> <sup>2</sup> die gevet vander graciën Gods denghenen die aflaet in staden mach staen ende dit naeghescreven gebet spreken, of vyf Pater noster, die dit ghebet niet en can, X<sup>m</sup> daghen aflaets. (Beg.) God gruet Di, heilige aenschyn Ons Verlossers, in welken blicket die gedaente des godliken lights, in enen laken gedruet, wit als die snee, dat gegeven was Veronica tot enen teyken der minnen... (Einde) dat des viants beswairnis ons niet en deer, opdat wi rust moghen vercrigen. Amen.

Vertaling van de Latijnse hymne *Salve, sancta facies / nostri Redemptoris*, gevolgd door een versikel en een oratie, eveneens uit het Latijn overgezet:

*Versikel.* Here, 't licht van dinen aenschyn is geteykent op ons...

1. Een andere Middelnederlandse redactie van de Korte getijden van het H. Kruis, volgens het grote Hulthemse handschrift van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel, wordt medegedeeld

in *Vaderlandsch Museum voor Nederduitsche letterkunde, oudheid en geschiedenis*, tom. II, 1885, blz. (433)-(438).

2. Zat op den pauselijken troon in 1316-1334.

*Collecta.* O God, wanttu woudes na Di laten ons geteykent mitten lichte dyns aensichts dyn forme gedruet in een cleet, ons tot eenre hoechnis, om bede Veronica...

Vgl. G. M. DREVES en C. BLUME, S. J., *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung...*, tom. II, blz. 74; V. LEROQUAIS, *t.a.p.*, tom. II, blz. 349-350; M. MEERTENS, *t.a.p.*, tom. II, blz. 73-77; tom. VI, hs. 12, 3; F. J. MONE, *t.a.p.*, tom. I, blz. 155-156; D. A. STRACKE, S. J., *Vereering van het Heilig Aanschiyn in de Nederlanden*, in *Ons geestelijk erf...*, tom. XIX, 1945, blz. 237-244.

16. (Blz. 72-74). Gebed tot de H. Maagd om een zaligen dood.

(Rubr.) Een seer ynnich gebet totter Heiligher Moeder ende Maghet Maria. (Beg.) O gloriose vrouwe ende ewige maget, guedertieren Moeder Gods, coninghinne van hemelryc ende van aertryc, vrouwe der enghelen ende der menschen, myn vrouwe, myn advaect [sic], myn enige troest ende toeverlaet, oitmoedelic so bid ic Di, dattu gewairdigen wilste te bidden voir mi, ellendige sondair, voir dat aensicht dyns enichs Soens, myns Heren Ihesu Cristi... (Einde) ende dan als ic sterven moet, so wil myn arme siel genadelic ontfaen ende in dat salige ewige leven versellen mit al den Heiligen Gods, ende mitten trouwen dienres Cristi die altoes loven, ende benediën mit saligher vroecheden in ewicheit den Vader ende den Soen ende den Heiligen Geest. Amen.

Bijzonder merkwaardig is de volgende passage (blz. 72v.-73): Dyn moederlike puerheit moet ontsuldigen myn grote onpuerheit, beide van herten ende van live. Dyn barnende liefte ende minne moet ontsteken myn arme laeuheit. Dyn diepe oitmoet moet vernederen ende bughen myn stinckende hovairdie ende dyn willighe ghehoirsamheit moet breken ende verdrucken myns eyghens onghelatens willens hartheit ende verkeertheit.

Hetzelfde gebed, doch ietwat beknopter aan het slot, is afgedrukt bij F. PRIMIS, *t. a. p.*, blz. 199-200. Soortgelijk gebed wordt ook vermeld bij M. MEERTENS, *t. a. p.*, tom. VI, hs. 19, 34; R. A. PARMENTIER, *Beschrijving van de getijden- en gebedenboeken van het kabinet Houtart te Brugge*, blz. 87.

17. (Blz. 74-75v.). Gebeden tot den H. Engelbewaarder, den H. Petrus en den H. Laurentius.

1<sup>o</sup> (Rubr.) Een guet ghebet van dinen eygen Enghel. (Beg.)

O heilige Enghel Gods, die mi van Godsweghen hebste te bewaren, ic bid Di oitmoedeliken, dattu van morgen totten avont ende tot allen tiden mi crachtelic behoedes ende bescermes myn lichaem ende myn siel... (Einde) opdat ic die Di van Godes ghenaden heb ic [sic] inder airden een bescermer, mitti in 't hemelryck mach verbliden inder ewicheit. Amen.

Verkorte adaptatie van een Latijns gebed, dat ten minste uit de 1x<sup>e</sup> eeuw dagtekent. Zie : Dom A. WILMART, O.S.B., *Auteurs spirituels et textes dévôts du moyen âge latin*, blz. 539-540. Van soortgelijk gebed wordt ook gewag gemaakt bij M. MEERTENS, *t.a.p.*, tom. VI, hs. 18,20.

2<sup>o</sup> (Rubr.) Van Sinte Peter, apostel. (Beg.) Sinte Pieter, apostel Cristi, in dyn ontfermherticheit beveel ic myn siel ende myn lichaem, want ic Di, eersamige vader, tot een patroen sonderlinge vercoren heb... (Einde) dat ic totter ewigher salicheit, overmits dyn geleide heilicheit genaken moet, dair die uutvercoren Gods ewich solaes gebruiken ende dair si behouden sullen blyscap ende vroechde. Amen.

Verder valt de volgende passus op te merken : Ic bid oic dynre guedertierenheit, myn gloriose patroen, Sinte Peter...

3<sup>o</sup> (Rubr.) Van Sincte Lourijs. (Beg.) O heilige martelair Sinte Laurens Ons Heren Ihesu Cristi, die om minnen der ewigher gloriën U so jammerlic liet marteliën... (Einde) ende wil mi gracie gheven mi te beteren ende ghehoirsam te wesen sinen onverwinliken gheboden, mit vrese ende mit verduldicheit in allen verdriet, die levet ende regniert en [sic] ewicheden. Amen.

Dit gebed is bewerkt ten gerieve van een man, zoals 't blijkt uit den volgenden passus : ghewairdicht U te bidden huden ende altoes ende inder uren mynre doot voir mi, arme sondair.

18. (Blz. 75v.-77). *Suffragia* van den H. Ewald, de H. Catharina, alle Heiligen en het H. Sacrament des Altaars.

1<sup>o</sup> (Rubr.) Van Sinte Ewout ghebet. (Beg.) Dese mensch heeft van synre joecht eensdeels verdient die crancken gesont te maken...

*Versikel.* Bidt voir ons, salige vader Ewout. Dat wi wairdich moeten werden der beloften Cristi.

*Collecta.* O almachtighe ewich God, dien allen elementen die-



nen, overmits dyns saligen confessors Sinte Ewout voirspreken voir ons, verhoir genadelic onse ghebede...<sup>1</sup>

2° (Rubr.) Van Sinte Katheryn antiffen. (Beg.) God gruet U, sterre der clairheit ghelyc een carbunkelsteen, God gruet U, rose des paradys...

*Versikel.* Mit dynre gedaente ende mit dynre scoente. Sie toe, vromelike gae voirt ende regnier.

*Collecta.* God, die Moyses die wet gaves in dat hoechste des berchs van Synay ende die in denselven berghe dat lichaem der Heiligher Katherinen, dynre maghet ende martelairster, wonderliken overmits dinen Heiligen Engelen bestadet heves...

Soortgelijk *suffragium* wordt vermeld bij M. MEERTENS, *t.a.p.*, tom. VI, hs. 21, 20, c.

3° (Rubr.) Van allen heiligen antiffen. (Beg.) O hoe glorioes is dat rike, in welken alle die Heiligen verbliden mit Cristo...

*Versikel.* Ghi rechtvaardighe verblyt U ende seer vervrouwet U inden Here. Ende alle ghi gerechte van herten hoechlike verclaert U.

*Collecta.* O [a]lmachtich God, wi bidden, verleen, dat dat ghebet der Heiliger Moeder Gods ende alle der saligher hemelscher Crachten, der Patriarchen, der Propheten, der Apostolen...

De antiphoon is eensluidend met die van de tweede Vespers van Allerheiligen, terwijl het versikel naar inhoud overeenstemt met dat van de eerste Vespers van hetzelfde feest. Zie: *Breviarium Romanum*, pars autumnalis. De collecte is de vertaling van een oratie die, volgens het Romeins Missaal, op sommige dagen naar keuze van den priester mag gebezigd worden om de voorbede van alle Heiligen af te smeken. Zie: *Missale Romanum*, Orationes diversae dicendae ad libitum juxta rubricas: 1, Ad poscenda suffragia Sanctorum.

4° (Rubr.) Als men dat Sacrament ontfanct. (Beg.) O heilige werscap, in welker Cristus ontfangen wart, die gedenckenis dynre passiën wart weder overgedacht...

1. Daar onderhavige heilige als *confessor* of belijder betiteld is, lijkt hij bezwaarlijk te kunnen geïdentificeerd worden met een van de reeds hierboven vermelde

HH. Ewalden, die steeds als martelaren herdacht en daarenboven geregeld te zamen verdere werden.

*Versikel.* Dú hebste hem gegeven broet vanden hemel, alleluya. Welc broet alle genuechlicheit in hem heeft, alleluya.

*Collecta.* God, die ons onder den wonderlike Sacramente gelaten hebs die gedenckenis dynre passiën...

Vertaling van de antiphoon bij het *Magnificat*, alsmede van het versikel en de oratie van de tweede Vespers van Sacramentsdag. Zie: *Breviarium Romanum*, pars aestiva.

19. (Blz. 77-78v.). De acht verzen van den H. Bernardus, gevolgd door een versikel en een oratie.

(Rubr.) Die bose geest vertoende ende seide Sinte Barnart achte versen inden Souter, so wie datse dagelix lase, die en soude nymmermeer verdoemt wesen.

(Beg.) *Dat 1<sup>e</sup>.* O Here, verlicht myn oghen, opdat ic niet en sterve in myn sonden ende dat die viant vander hellen tot geenre tyt seggen mach: Ic hebben verwonnen.

*Dat 2<sup>e</sup>.* Here, in dinen handen beveel ic myn geest, wanttu mi, Here God, verlost hebste inder wairheit.

3. Here, ic heb ghebeden mit ynnicheden, dat ghi mi altoes wilt doen gedencken dat eynde ende die corthheit mynre daghen...

*Versikel.* Here, een bose ende bedriegende woirt. Doet, Here, wech verre van my.

*Collecta.* O almachtige ewich God, Du die Ezechie, den coninc ende propheet, verlancste syn leven op airtryc, doe hi Di bat mit screyenden oghen... (Einde) ende mit U dat ewige leven besitten mach. Overmits Cristum Ihesum onsen Here. Amen.

Vrije vertaling van Ps. 12, vs. 4b-5a, Ps. 30, vs. 6, Ps. 38, vs. 5, Ps. 85, vs. 17, Ps. 115, vs. 14-15, Ps. 115, vs. 16b-17, Ps. 141, vs. 5b, Ps. 141, vs. 6. Soortgelijke verzen, doch in nogal afwijkende redactie, worden medegedeeld bij R. A. PARMENTIER, *Beschrijving van de getijden- en gebedenboeken van het kabinet Houtart te Brugge*, blz., 27-28. Van dergelijke oefening is ook sprake bij B. KRUITWAGEN, O.F.M., *t.a.p.*, hs. 54, 10; M. MEERTENS, *t.a.p.*, tom. VI, hs. 3, 6.

20. (Blz. 78v.-88). Vijftien gebeden op het Lijden des Heren, toegeschreven aan de H. Brigitta en telkens afgewisseld door het Paternoster en het Ave.

(Proloog). Men leest dat Sinte Brigitta Onsen Here Ihesum bad

om te weten dat getal synre wonden. Hi vertoende hem hair ende seide, datter waren V<sup>m</sup> IIII<sup>c</sup> ende LXXV ende so wie een jair lanc alle daghe dese bedinge hiernavolgende mit XV Paternoster ende XV Ave Maria, so si geteikent syn, lesen woude, die soude binnen dat jair alle sine ghebenedide wonden sonderlinge groten, ende hi soude dairmede verlossen uut dat veghevier XV sielen van syn gheslachte ende XV sondaren in die werelt bekeren, ende XV rechtvaardige menschen soudē worden in saligen leven gevōticht, ende selve soude hi syn leven beteren, verghiffenis vercrigen van syn sonden.

Oic seide Onse Here tot Sinta [sic] Brigitta : Die dit gebet aldus volbrenct, die sal worden gespiset voir syn doot mit myn lichaem ende ghelaeft mit minen bloede ; hi sel worden bescermt voir al syn vianden. Ende in die ure syns doots sel Ihesus mit sine gebenedide Moeder comen ende ontfangen hem in die ewige blyscap ende scencken hem dair van die fonteyn synre godheit. Ende die lang in dootsonden geweest had ende dit gebet dagelix sprake, hi soude vercrighen verghiffenis van sonden. Hi soude worden behoet van syn vyf sinnen ende verlost van die onversienliken doot ende van die ewighe pyn. Wie dit ghebet spreket, also dic als 't gesciet, so verdent hi XL daghen aflaets, ende wie dit een ander leert of dairtoe brenget dat hy 't leest, die sel mede deelachtich wesen. Ende in wat noot dat men dit ghebet leest, inden water of te land of waer 't is, hi wort verhoirt.

(Rubr.) Oracio. (Inleidend gebed) In allen stede der heerscappiē Ihesu Cristi, so gebenedie myn siel den Here. Ic danc U, Here, overmits welkes gracie ic leve ende bin beroerlic. Ghewairdicht mi U te loven, ewige coninc der gloriē, ende uwer glorioser passien wairdich lof te singhen.

Weest ghegruet, alreguedertierenste Ihesu, vol graciē, ende ontfermherticheit is mit U, ghebenedyt is u passie, u wonden ende u doot ende ghebenedyt is dat bloet uwer wonden. Amen. — Pater noster.

[1]. (Rubr.) Oracio. (Beg.) O Here Ihesu Criste, ewige sueticheit dergheenre die U minnen, ontsprekelike blyscap alle begheerten te boven gaende, heyl ende minner der sondaren, ghi hebt geseit, dat u wellust is te wesen mitten kinderen der menschen ende mensche gheworden syt in dat eynde der tyt, gedenct uwer gepeynse ende binnenste bedroefnis, die ghi in uwen menscheliken lichaem geleden hebt, doe U nakende was die tyt uwes alresalichste lidens,

in u godlike herte van aenbeghin te voren gheordineert. Ghedenct oic des droefheits ende bitterheits, die ghi na uwes selves ghetughe in uwer sielen had, doe ghi inden lesten avontmael u discipulen gaeft u lichaem ende u bloet ende hair voeten wiest ende sueteliken cussede ende voirseide hem u passie, die u nakende was. Ghedenct des bevens, des drucs ende verdriets, dat ghi binnen edel lichaem leet voir u passie des cruces, nadat ghi uwen Vader drierwarf gebeden had ende na u bloedighe zweet van Judas verraden ende ghelevert wort, van driën personen onrechtvaardelic veroirdelt wort in u uutvercoren stede, in die hoechtyt van Paeschen, in die bloyende joncheit uwes lichaems onnoselic verdoemt wort. Doe wort ghi getogen, bespogen, berovet van u cleder ende mit ander cleder bespottelic gecleet ende wort geslaghen in uwen hals; u oghen ende u suete aensicht worden bedect ende ghi wort an u kinnebacken geslagen...

(Einde) [15]... O guedertieren Here, wat mocht ghi meer voir ons doen, dat ghi niet ghedaen en hebt? Dairom so bid ic U, alre-guedertierenste Here Ihesu, scryft in myn hert mit uwen costeliken bloede al u wonden, opdat ic dairin lesen mach u rou, u liden ende u minne ende volstandich worden mach in danckaerheden totten eynde myns levens. Amen. — Pater noster, Ave.

Deze oefening wordt besloten met het volgende gebed (blz. 86v.) :

(Rubr.) Oracio. (Tekst) O Ihesu Criste, levende Gods Soen, ontfanget dit ghebet doir die verdienten des alderglorïoster Maghet, uwes alresuetster Moeders Maria, in der alrehoechster minnen, doir welken ghi alle die wonden uwes alreheilichste lichaems geleden hebt ende den alresmelicsten doot inden cruce gesmaect hebt. Ontfermt U myns ende al mynre vrienden ende maghen ende oic allen kersten menschen vanden Sarracenen in vangenisse onthouden, ende alle sondaren ende alle gelovige menschen, levende ende doot, ende verleent ons eendrachticheit der Heiligher Kerken ende vrede, den ghevanghen verlossinge ende den doden die ewighe rust. Amen.

Daarop volgen nog een antiphon, een versikel en drie oraties. De aanvang van de laatstgenoemde oraties luidt respectievelijk aldus :

1) (Rubr.) Collecta. (Beg.) O almachtige ewige God, ghi hebt dat menschelijke geslacht doir die vyf wonden Ons Heren Ihesu Cristi verlost...

2) (Rubr.) Van Cristo. (Beg.) Here Ihesu Criste, des levende Gods Soen, ter eren, ter wairdicheit ende gloriën uwer passiën ende doots, so bevele ic ende offer U, doir die handen uwes gebenediden Moeders ende Maechts Marie dese vyftien gebeden ende al soveel Pater noster ende Ave Maria...

3) (Beg, zonder opschrift) O alresuetste Maecht Maria, ic onwaardige dienstmaecht, set dese ende alle woirden myns gebeets in uwen honichvloyende mont, inden naem des alreheilichsten Drie-voldicheits, des Vaders, des Soens ende des Heiligen Geests...

Ieder van de vijftien gebeden, die aan de Paternosters en de Ave's voorafgaan, herinnert aan een of meer momenten uit 's Heren Passie. Beurtelings worden de hiervolgende smartvolle episodes herdacht :

- 1) een algemeen overzicht van het lijden van Jezus ;
- 2) Jezus omringd, bespot en geslagen door zijn vijanden ;
- 3) de doorboring van Jezus' handen en voeten, benevens de uitrekking van zijn gehele lichaam ;
- 4) de oprichting van het Kruis en de smeekbede van den Heiland : « Vader, vergeef het hen, want zij weten niet wat zij doen » ;
- 5) de pijn die Jezus had bij het vooruitzicht, dat zijn Lijden voor vele mensen nutteloos zijn zou, alsmede de ontferming van den Zaligmaker over den goeden moordenaar ;
- 6) de verlatenheid van Jezus aan het Kruis ;
- 7) Jezus' smartkreet : « Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten ? » ;
- 8) « Ik heb dorst » ;
- 9) de bitterheid van edik en gal ;
- 10) « Het is volbracht » ;
- 11) « Vader in uw handen beveel ik mijnen geest » ;
- 12) de ontzaglijke uitstorting van Jezus' bloed en de doorboring van zijn zijde ;
- 13) de bitterheid van 's Heren wonden ;
- 14) de diepte van zijn wonden ;
- 15) de menigvuldigheid van zijn wonden.

Alle gebeden beginnen met de toespraak : *O Ihesu*, gevolgd door lofprijzingen op den Zaligmaker ; zij eindigen telkens met een smeking om een geestelijke gunst.

De tweede oratie aan het slot is opgesteld ten behoeve van een vrouw, zoals de volgende passage aanwijst (blz. 87v.) : ende bidt

U oitmoedelic, o suete Here Ihesu, dat ghi mi, onwairdige dienstmaecht, gewairdicht te ontbinden ende te reynighen van allen sonden. Ook het derde slotgebed is ten gerieve van een vrouw bewerkt, zoals uit den hierboven reeds medegedeelden aanvang blijkt.

Van soortgelijke oefening wordt eveneens gewag gemaakt bij K. DE FLOU en E. GAILLIARD, *t.a.p.*, tom. II, blz. 132; R. A. PARMENTIER, *Beschrijving van de getijden- en gebedenboeken van het kabinet Houtart te Brugge*, blz. 68-69. — Over de Vijftien Vaderonzen op naam van de H. Brigitta van Zweden, vgl. M. MEERTENS, *t.a.p.*, tom. II, blz. 16-20 en tom. VI, hs. 1,18; D. A. STRACKE, S. J., *De origineele tekst der XV Pater op het Lijden des Heeren...*, in *Ons geestelijk erf...*, tom. XVII, 1943, blz. 84, 117-129, 133-140.

Vgl. hierboven sub 5 een soortgelijk gebedsformulier in kortere redactie.

21. (Blz. 88r.-v.). *Suffragium* van den H. Christophorus.

(Rubr.) Van Sinte Cristofer. (Beg.) Die guedertieren ende moghende ridder Sinte Cristofer, lovende sinen God, so badt hi: Dancbairheit bewise ic U, almachtige God...

*Versikel.* Here, ghi hebt geset up syn hoeft. Een croen van costeliken gesteente.

*Collecta.* Almachtige ende ontfermhertige God, ghi hebt vercoren Sinte Cristofer tot een dienre, verleent ons, dat wi<sup>1</sup> als hi, naedat hi U gedragen had op syn lichaem, ghen pyn en ontsach om uwen wil, oic U altoes moghen draghen in onser herten...

22. (Blz. 88v.-89v.). Oefening waarin de H. Maagd geëerd wordt om hare verhouding tot ieder persoon van de H. Drie-vuldigheid en meteen gesmeekt om hulp in het stervensuur.

(Proloog) Onse-lieve-Vrouwe Maria leerde eenre heiligher nonnen, die geheten was Machtelt, dat si alle daghe lesen soude drie Ave Mariën mit sulken gebeden navolgende. (Rubr.) Oracio. (Beg.) O gloriose maghet ende coninghinne Maria, gelikerwys als God die Vader na groetheit synre almachticheit dyn siel verheven heeft mit wairdicheit bi Hem in syn troen, also dattu die alremogenste biste naest Gode inden hemel ende inder airden... (Einde) ende myn siel

. Het hs. herhaalt de laatste twee woorden.

begaven mit sueticheit der godliker minnen, die also crachtich si in mi, dat alle pinende bitterheit des doots, overmits der minnen dynre teghenwoirdicheit, soete moet worden. Amen. Ave Maria.

Deze oefening bestaat uit drie gebedjes, telkens afgewisseld door het Wees-gegroet. Zij is een adaptatie van een passage uit de openbaringen der H. Mechtildis van Hackeborn : *Liber specialis gratiae* (pars prima, caput XLVII)<sup>1</sup>. Vgl. *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae...* Opus ad codicum fidem nunc primum editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera, tom. II, Parijs-Poitiers, 1877, blz. 133. Vgl. ook *Les belles prières de Ste Mechtilde et de Ste Gertrude*, traduites par D. A. CASTEL, Parijs, 1925 (collectie « Pax », vol. XX), blz. 12-13 ; W. DOLCH, *Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen, auf Grund der Handschriften dargestellt*, Weida i. Th., 1909, blz. 28-29. Soortgelijke oefening wordt vermeld bij M. MEERTENS, *t. a. p.*, tom. VI, hs. 31, 23 ; R. A. PARMENTIER, *Beschrijving van een Middelnederlandsch getijden- en gebedenboek* (hs. 323 van de stadsbibliotheek te Brugge), in *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, tom. XV, 1945, blz. 167. Van iets dergelijks schijnt ook gewag gemaakt te zijn bij B. KRUITWAGEN, O.F.M., *t. a. p.*, hs. 55, 17 ; hs. 62, 9. Wat inzonderheid den proloog betreft, wordt een nagenoeg gelijkkluidende tekst medegedeeld bij J. A. F. KRONENBURG, C.SS.R., *t. a. p.*, tom. IV, blz. 362.

23. (Blz. 89v.-92). Overweging der vijftig geheimen van den Rozenkrans.

(Rubr.) Hier beghinnen die vyftich articulen die horen totten crans van Onser-liever-Vrouwen Maria.

(Beg.) \* Dien ghi geboetscap wort vanden Enghel Gabriël ; dien du, reyne Maghet, ontfencste van den Heilighen Gheest. Amen. — *Ave Maria*.

\* Mittien du ghincste tot Elisabeth inden ghebeerchte. Amen. — *Ave Maria*.

\* Dien du, reyne Maghet, baerste mit vroecheden sonder vrouwenwee. — *Ave Maria*.

\* Dien du, reyne Maghet, in doeken wondste ende in die cribbe leydste. — *Ave Maria*.

1. Het Latijnse origineel is in de indirecte rede gesteld.

\* Dien die heilige engelen loveden mit sueten sange. — *Ave*.

\* Dien die herders tot Bethleem sochten ende vonden inder cribben. — *Ave*.

\* Die inden achtenden dach besneden wort ende wort Ihesus genoemd. — *Ave*.

\* Dien die drie coninghen offerden goud, wierrooc ende mirre. — *Ave Maria*.

(Einde) \* Die sinen jongeren ende alle ghelovige menschen sende sinen Heiligen Geest. — *Ave*.

\* Die toecomende biste te oirdelen die levenden en de doden. — *Ave*.

\* Die syn alreliëfste Moder heeft tot Hem opghenomen in syns Vaders ryc ende geset an syn rechterhant ende ghecroent mitter cronon der ewicheit. Amen. — *Ave*. — *Pater noster*.

\* Dien lof ende eer si mitten Vader ende mitten Heiligen Geest ende mit Dy. — *Ave*.

\* O wairde hemelsche coninghinne ewelic ende ymmermeer sonder eynde. Amen.

Deze oefening bestaat uit het bidden van vijftig Ave's, die naar inhoud overeenstemmen met de eerste helft van het huidige Wees-gegroet en eindigen met de woorden *Jezus Christus*. Bij ieder Ave is een clauseule of korte beschouwing gevoegd, in verband met een geheim uit het leven, het lijden of de verheerlijking van den Heiland<sup>1</sup>. De verschillende Ave's zijn over vijf tientjes verdeeld; na ieder tientje wordt een Vaderons ingelast. De zes en veertigste clauseule, die betrekking heeft op het geheim van 's Heren verrijzenis, eindigt met een *Alleluia*. Op de vijftig geheimen volgen nog twee slotartikelen.

Onderhavige wijs van den Rozenkrans te bidden komt in hoofdzaak overeen met diegene die ingevoerd werd door Dominicus van Pruisen of *Prutenus*, onderprior van de Kartuize bij Trier († 1461). Vgl. de literatuur aangegeven bij R. A. PARMENTIER, *Beschrijving van de getijden- en gebedenboeken van het kabinet Houtart te Brugge*,

1. Wel is waar zijn de Ave's in het handschrift achter de overwegingspunten aangegeven, doch blijkens vergelijking met andere

soortgelijke oefeningen lijdt het geen twijfel, dat zij voorop moeten gebeden worden.



blz. 79, noot 2. — Dergelijke oefeningen worden, in soms nogal afwijkende redacties, vermeld of medegedeeld bij B. KRUITWAGEN, O.F.M., *t.a.p.*, hs. 46, 10 ; hs. 62, 16 ; hs. 97, 9 ; M. MEERTENS, *t.a.p.*, tom. VI, hs. 25, 11 ; hs. 25bis, 9, 10 ; hs. 28, 2, 6, 10 ; hs. 30, 12 ; J. PAQUAY, *t.a.p.*, blz. 53-58 ; R. A. PARMENTIER, *t.a.p.*, blz. 78-80, 143-145.

#### 24. (Blz. 92-93v.). Gebed tot den Zoeten Naam Jezus.

(Proloog) Die dese navolghende bedinge alle daghe mit berouwenis synre sonden spreek, hem wort verleent, wair dat hy wair in die staet der ewigher verdoemnis, God soude hem die ewige pine verwandelen in penitenciën des veghevijs ende wair hi in onvertellike pijn des vegevijs, God soude die pijn verwandelen ende brengen hem ter ewigher salicheit. Ende dese bedinge heeft gemaect die heilige broeder vander Predicarenorde, die wairde leerer Sinte Vincencius.

(Rubr.) Oracio. (Beg.) O guedertieren Ihesu, o sachtmodighe Ihesu, o Ihesu soen der Maghet Mariën, vol ontfermherticheit. O suete Ihesu, na u grote ontfermherticheit so ontfermt myns. O genadige Ihesu, ic bid U bi uwen duerbaren bloede, dat ghi mi ende alle arme, ellendige sündaren uut hebste gestort mit uwer werdigher minnen, so wasschet mi van allen myn sonden... (Einde) O Ihesu stort in mi wysheit, reynicheit ende verwandelicheit, als dat ic U volmachtelic mach minnen ende gebruiken ende U mach dienen ende in U mi mach verbliden onder alle die minne uwen sueten naem, welke naem is boven alle namen. Wat is Ihesus anders dan den wech, die wairheit ende dat leven ende die vrucht der Maget Mariën ! Amen.

Dit gebed wordt in de handschriften nu eens aan den H. Vincencius Ferrerius, Predikheer, dan weer aan den H. Bernardinus van Siëna, Minderbroeder, dan weer ook, doch bij uitzondering, aan Rijkaard Rolle, den vermaarden eremijt van Hampole in Engeland, toegeschreven. Vgl. M. MEERTENS, *t.a.p.*, tom. I, blz. 108-110 (z. p., 1930) en tom. VI, hs. 18, 7 ; Dom A. WILMART, O.S.B., *Le « Jubilus » sur le nom de Jésus dit de Saint Bernard*, in *Ephemerides liturgicae*, tom. LVII, 1943, blz. 264-269. Latijnse teksten vindt men bij V. LEROQUAIS, *t.a.p.*, tom. II, blz. 345 ; Dom A. WILMART, O.S.B., *t.a.p.*, in *Ephemerides liturgicae*, tom. LVII, blz. 267-268 ; W. NAKATENUS, S.J., *Coeleste palmetum ad ubertatem et*

*sacras delicias excultum, ornatum, munitum*, uitg. van Mechelen, 1884, blz. 197-198.

25. (Blz. 93v.). Vrome overpeinzing.

(Tekst) O mensche, gedenc dattu na een corte tyt in een onbekent lant selste varen, dair die Heer reden sal eyschen van alle woirden ende werken ende gedachten. Dairom sich voir di ende heb Gode voir oghen alle tyt, etc.

26. (Blz. 94-115v.). Lange Vigilie of Dodenofficie met drie Nocturnen, volgens de redactie van Geert Groote.

(Rubr.) Hier beghint die vigilie van 9 lessen. — Pater noster.

(Beg.) Ic minde, want die Here sal verhoren die stemme myns gebedes.

Want hi tot mi neyghede syn oren : ende in minen daghen sel ic hem aenroepen.

Mi hebben ombevangen die drovighe seer des doots : ende die anxt der hellen vonden mi.

Ic vant bedruckenis ende wee : ende den naem des Heren anriep ic.

O Here, verlos myn siel : ontfermich ende gerechtich, ende onse God ontfermt mi.

Die Here behoedt die cleynen...

De ordening van onderhavige getijden verschilt hoofdzakelijk van Groote's redactie, door dat het *Invitatorium* niet aan het begin van de Vespers, maar op regelmatige wijze in den aanvang van de Metten geplaatst is. Zie den volledige tekst van de Lange Vigilie volgens Geert Groote's redactie bij K. DE GHELDERE, *t.a.p.*, blz. 147-184; N. VAN WIJK, *t.a.p.*, blz. 155-195. Vgl. ook W. MOLL, *t.a.p.*, blz. 29-33, 54-59, 62-64, 69-77; R. A. PARMENTIER, *t.a.p.*, blz. 13-14, 139; ID., *Een vijftiendeuwsch getijdenboek uit het voormalig bisdom Utrecht*, in *Annales de la Société d'Emulation de Bruges*, tom. LXXVI, blz. 115; A. VAN LOEY, *Middelnerlands leerboek*, Antwerpen, 1947, blz. 158-165<sup>1</sup>.

1. Op te merken valt, dat in het door Geert Groote vertolkte Dodenofficie de antiphon van het *Invitatorium* naar inhoud overeenstemt met vs. 3 van Ps. 114: *Circumdederunt me dolores mortis: et pericula inferni inveniunt me.*

Aan het slot van de negende les is vs. 28 van I *Cor.* XV weggewallen.

Geheel het Officie door worden de antiphonen enkel en alleen gebeden na de psalmen en de lofzangen.

Van psalmen en lofzangen, die reeds te voren aangewend werden in de Kleine getijden van de H. Maagd of bij de Boetpsalmen, is slechts het begin aangegeven; voor den verderen tekst wordt naar de betrokken plaatsen verwezen.

II. — De verluchting van den codex is vrij sober en overigens weinig kunstvol van tekening en kleur. Zij behelst geen eigenlijke miniaturen, doch alleen bijkomstig decoratiewerk.

Bij den aanvang van de Kleine getijden van de H. Maagd (blz. 12), van de Zeven boetpsalmen (blz. 44) en van de Korte Kruisgetijden (blz. 68) bevindt zich telkens een gekleurde initiaal, versierd met een gestiliseerde bloem, op fonkelend gouden grond; deze letter strekt zich uit over zes regels schrift en is het uitgangspunt van staafwerk in goud en kleuren, dat den schrijfspiegel, met uitzondering van den bovenboord, omsluit. Verder zijn de randen van de betrokken bladzijden, behalve aan den binnenkant, gevuld met sterk gekrulde bladeren en enkele phantastische dieren, op een achtergrond van dunne, met de pen getekende twijgen, opgehuisterd met gewimperde lovers en stippels van goud. Op blz. 68 onderaan zijn zelfs aardbeien afgebeeld. Zie platen I, II, III. Bovendien staan aan het begin van de andere hoofdafdelingen van het boek gouden initialen op fond van blauw en karmozijn, gesmukt met witte ornamenten; onderhavige letters zijn gewoonlijk vier, soms vijf of zes regels hoog. Op de bladzijden waar dergelijke letters voorkomen is de tekst rondom een hoek verfraaid met een staaf in goud en kleuren, die aan de boven- en de benedenranden uitloopt in een decoratieve lijst, bestaande uit fijne ranken, opgewerkt met bleekgroene bladeren en gouden gewimperde lovertjes soms ook met enkele bloemen en vruchten, inzonderheid aardbeien. De blz. 71 en de blz. 94 beginnen met grote gekleurde initialen op gouden grond, die eveneens het uitgangspunt zijn van staafwerk en gedeeltelijke randversieringen. De onderafdelingen van den tekst, zoals psalmen en collecten,

vangen aan met eenvoudige, doch keurige blauwe hoofdletters of wel met fonkelend gouden initialen, twee tot drie regels hoog. De laatstgenoemde initialen zijn aangebracht op een achtergrond van blauw en karmozijn, opgewerkt met wit; zij zijn geornamenteerd met een motief, dat zich uitbreidt in de margine en samengesteld is uit luchtige bosjes penranken, doorgaans opgehaald met gewimperde lovertjes van goud en bij uitzondering met bleekgroene blaadjes. Gewone hoofdletters zijn beurtelings blauw en goud. Bij de blauwe majuskels bemerkt men nu en dan een kleine cursieve letter, door den kopiïst met een fijn pennetje geschreven ten behoeve van den rubricator. Talrijke kleine hoofdletters in den tekst zijn rood onderstreept. Titels, benevens Latijnse beginwoorden, zijn gewoonlijk in het rood vermeld; soms zijn inleidingen tot gebeden met zwarten inkt geschreven, doch rood onderstreept.

Blz. 115 v. onderaan in de margine is een monogram afgebeeld, dat hoogst waarschijnlijk samengesteld is uit de beginletters J. V. C. H. Of wij hier het merk van den schrijver, dan wel van den miniaturist of van een der allereerste bezitters van den codex aantreffen, blijkt niet. Opmerking verdient, dat dit teken met denzelfden bleekzwarten inkt vervaardigd is als het gehele manuscript: het dateert dus bepaald uit den tijd toen het handschrift tot stand kwam.

De codex zit in een bordpapieren band, die met perkament overtrokken is en wellicht uit de XVIII<sup>e</sup> eeuw dagtekent. De snede van het boek is gespikkeld. Op de binnenzijde van het voorplat ziet men twee namen van vroegere bezitters van het manuscript. Vooreerst is dichtbij den bovenrand met een groten zwarten stempel de naam aangebracht: *Louis Gillès*<sup>1</sup>. Daaronder werd later met purperen inkt genoteerd:

1. Louis Jan Jozef baron Gillès de Pélichy werd geboren te Antwerpen op 25 Juni 1798 en is aldaar op 28 April 1876 overleden. Hij was gehuwd met Marie de Pélichy. Op 22 Februari 1872 werd hij gemachtigd om bij zijn

familiennaam dien van zijn vrouw te voegen. Zie: R. COPPIETERS 'T WALLANT, *Notices généalogiques et historiques sur quelques familles brugeoises*, Brugge, z. j., blz. 95.

*Baron Alexandre Gillès de Pelichy, Saint-André le 1 juillet 1877*<sup>1</sup>. Verder steekt in het handschrift een los stukje papier, waarop de volgende mededeling geschreven is: « Monsieur Will. — École Hollandaise du commencement du xvi<sup>e</sup> siècle ». De voorschreven heer Will, die aldus zijn advies over herkomst en ouderdom van den codex te kennen gaf, is vermoedelijk de Engelse oudheidkundige W. H. J. Weale, wiens naam hier op 't gehoor af gespeld werd<sup>2</sup>.

Onderhavig getijden- en gebedenboek ontstond voorzeker in de noordnederlandse gewesten, meer bepaaldelijk in het voormalige bisdom Utrecht, zoals ten overvloede blijkt uit den kalender. Deze kalender behelst bovendien twee heiligen die een nog nauwkeuriger localisering van den codex mogelijk maken, namelijk: de HH. Adalbertus en Jeroen, gewoonlijk vereerd als apostels van Kennemerland. De bewuste heiligen immers werden niet het gehele bisdom Utrecht door, maar slechts in een bepaalde streek gevierd. De H. Adalbertus is in den kalender op 25 Juni in het rood aangegeven, terzelfdertijd als de H. Lebuïnus. Hij werd in de eerste plaats vereerd in de Benedictijnerabdij van Egmond bij Alkmaar, waar hij tegelijk met den heiligen apostel Petrus patroon van de kloosterkerk was en waar zijn reliquieën bewaard werden<sup>3</sup>. De H. Jeroen is op 17 Augustus in het

1. Baron Alexander Jozef Ghislenus Januarius Gillès de Pélichy, geboren te Antwerpen den 19<sup>en</sup> September 1844, stierf te Brugge den 9<sup>en</sup> Maart 1926. Zie: *Id.*, *t.a.p.*, blz. 96.

2. Zoals men weet heeft William Henry James Weale een deel van zijn leven in België doorgebracht en zich inzonderheid met kunstgeschiedenis beziggehouden. Zie: *W. H. James Weale* (1832-1917), in het geïllustreerde weekblad *Ons Volk Ontwaakt*, jg. XII, nr. 48 (28 November 1926), blz. 754-756. Zie ook: *Baron H. Kervyn de Lettenhove, W.-H. James Weale. Esq. — Souvenirs*, overdruk van *La Revue bel-*

*ge*, jg. 1926.

3. Vgl. *Oudheden en gestichten van Kennemerland, Amstelland, Noordholland en Westvriesland*, 1<sup>ste</sup> deel, Leiden, 1721, blz. 448-450, 466, 475-476; Dom A. BEEKMAN, O.S.B., *Het kloosterleven in de voormalige abdij van Egmond, in Ons geestelijk erf*, tom. XI, 1937, blz. 229-230; M. SCHOENGEN, *Monasticum Batavum*, tom. III, Amsterdam, 1942 (*Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde*. Nieuwe reeks, dl. XLV), blz. 34. — Het dient in 't voorbijgaan vermeld, dat er eertijds te Egmond, benevens de abdijskerk, ook nog een parochiekerk be-

zwart genoteerd, doch rood onderstreept. Hij werd inzonderheid plechtig herdacht te Noordwijk bij Leiden, waar hij om het leven gebracht werd, doch genoot ook een specialen cultus in de Egmonder abdij, waar zijn stoffelijk overschot, met uitzondering van zijn hoofd, aanwezig was. Zijn feest werd in 1429 door bisschop Zweder van Kuilenburg tot een verplichten rustdag gedecreteerd voor Noord-Holland en omliggende<sup>1</sup>. Wat nog meer is, de HH. Adalbertus en Jeroen komen eveneens voor in de Litanie van alle Heiligen: de eerstgenoemde als voorlaatste in de groep der martelaren, de tweede als laatste onder de belijders. Het alhier besproken devotieboek is dus herkomstig uit het westen van het bisdom Utrecht, eigenlijk gezegd uit een streek die nagenoeg overeenstemt met de hedendaagse provincie Noord-Holland en met het noordelijk gedeelte van de tegenwoordige provincie Zuid-Holland. Deze gevolgtrekking wordt ten andere bekrachtigd door de taal van het handschrift, die west-noord-nederlandse kenmerken vertoont.

Onze codex werd geschreven ten behoeve van een man, zoals hierboven reeds aangewezen werd sub 12 en sub 17, 2<sup>o</sup>. Weliswaar zijn de Vijftien gebeden op het Lijden des Heren sub 20 ten grieve van een vrouw opgesteld, doch dit komt omdat deze oefening op naam staat van de H. Brigitta van Zweden. Blijkens het medegedeelde sub 17, 2<sup>o</sup> zou de eerste bezitter van het boek den H. Petrus, apostel, als zijn bijzonderen beschermheilige gekozen hebben: « want ic Dy, eersamige vader, tot een patroon sonderlinge vercoren heb ». Wat er met deze bewering feitelijk bedoeld wordt, is niet

stond, toegewijd aan de H. Maagd en daarenboven aan den H. Petrus. Vgl. *Oudheden en gestichten van Kennemerland...*, blz. 467-468, 436.

1. Vgl. *Oudheden en gestichten van Rhynland en wel voornamentlijk van de stad Leiden...*, Leiden, 1719, blz. 595-597; Dom A. BEEKMAN, O.S.B., *t. a. p.*,

in *Ons geestelijk erf*, tom. XI, blz. 243. — Over de lotgevallen der reliquieën van de HH. Adalbertus en Jeroen uit de Egmonder abdij vgl. J. J. GRAAF, *De reliquieën van S. Jeroen en S. Adalbert uit de abdij van Egmond*, in *Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom van Haarlem*, tom. II, 1873-1874, blz. 377-412.

duidelijk. Het schijnt wel, dat de betrokken persoon den naam van den H. Petrus niet bij zijn doopsel heeft gekregen. Heeft hij dien wellicht aangenomen bij zijn intrede in een convent? Of behoorde hij tot een kloostergemeente, waarvan de prins der apostelen de schutsheilige was? Er is meer: heeft de schrijver van den codex niet eenvoudigweg, zonder nadenken, zijn schrijvoorbeeld gekopieerd? Het is in elk geval onmogelijk op het drijfzand van dergelijke hypothesen voort te bouwen. Derhalve moet de nadere identificatie van den persoon voor wien onderhavig devotieboek oorspronkelijk bestemd was, bij gemis van de gewenste stellige gegevens, vooralsnog onopgelost blijven.

## BIJLAGEN

### BIJLAGE I

#### Vijftien Paternosters op het Lijden des Heren.

(Blz. 58v.-60).

(Rubr.) Een gebet van Onser-lieven-Here Ihesu Cristi.

(Tekst) [1] O Here Ihesu Criste, ic vermane U, dat uutrecken dat U alle uwe leden ontvoeghet worden, soe datter gheen in syn rechte stede en bleef. — Pater noster, Ave Maria.

[2] O Here Ihesu Criste, ic vermane U die plompe naghelen, die doir u handen ende doir u voeten geslegen waren. — Pater noster, Ave Maria.

[3] O Here Ihesu Criste, ic vermane U die pinen die ghi ledet, doe uwe ghebenedide aderen so styf uutghespannen worden. — Pater noster, Ave Maria.

[4] O Here Ihesu Criste, ic vermane U des afterlatens, dat ghi aftergelaten wort, doe uwe vrienden van U vlogen, sonder alleen u lieve Moeder ende Sinte Jan Ewangelist ende Maria Magdalena ende een deel ander guede vrouwen, dair clene hulpe an lach. — Pater noster, Ave Maria.

[5] O Here Ihesu Criste, ic vermane U des langhe staens, dat ghi anden cruce stont. — Pater noster, Ave Maria.

[6] O Here Ihesu Criste, ic vermane U des liefliken ropen, dattu riepes: « Mi dorst », dat was: na salicheit der menschen. — Pater noster, Ave Maria.

[7] O Here Ihesu Criste, ic vermane U des bitteren drancs, dat men Di gaf, als asyn mit gallen gemenget. — Pater noster, Ave Maria.

[8] O Here Ihesu Criste, ic vermane U der pinen ende droefnisse die ghi had, doe ghi saghet ende na uwer godheit bekende, dat uwe pine ende martelie an so menighen mensche verloren soude bliven. — Pater noster, Ave Maria.

[9] O Here Ihesu Criste, ic vermane U des jammerliken roepens, dat ghi riept : « Myn God, myn God, wairom hebstu mi ghelaten ? ». — Pater noster, Ave Maria.

[10] O Here Ihesu Criste, ic vermane U des liefliken roepens, dat ghi riept, seggende : « Vader, in uwen handen bevele ic minen geest ». — Pater noster, Ave Maria.

[11] O Here Ihesu Criste, ic vermane U der vertieringhe uwer cracht : al wair Di Gods Soen, nochtan wair Di na uwer menscheit also cranc van pinen gheworden waert [sic], dat ghi niet een hant conde verheffen vander airden. — Pater noster, Ave Maria.

[12] O Here Ihesu Criste, ic vermane U der vertieringhe uwes bloets, dat ghi van pinen soeseer sonder bloet geworden waert, als Adam was, doe ghi hem eerst gemaect had vander airden ende hem die siele inden lichaem dedet. — Pater noster, Ave Maria.

[13] O Here Ihesu Criste, ic vermane U die bitterheit uwer wonden. — Pater noster, Ave Maria.

[14] O Here Ihesu Criste, ic vermane U uwer menichfoudicheit der wonden, die soveel waren als V<sup>m</sup> IIII<sup>c</sup> ende vyf ende tseven-tich. — Pater noster, Ave Maria.

[15] O Here Ihesu Criste, ic vermane U die scarpheit uwer wonden. — Pater noster, Ave Maria.

## BIJLAGE II

De zeven vruchten van de H. Mis.

(Blz. 64-65).

(Rubr.) Vander Missen.

(Tekst) Dit syn die seven doechden vander Missen, als Sinte Augustyn seit.

Die eerste duecht is, dat een mensche al soveel lants als hi binnen der Missen begaen mochte altemael gawe in rechteraelmissen, dat en soude hem niet meer baten, dan eens Misse te horen.



Die ander duecht is, dat een mensche binnen dat hi Misse hoirt niet en cranc [sic] noch en oudet.

Die derde duecht is, dat een mensche Misse hoirde voir eenre sielen, die in 't veghevier wair, die siele soude dairbinnen ghene pine hebben.

Die vierde duecht is dat een mensche die des daghes Misse ghehoirt heeft, al wat dat hi des daghes et of drinct, dat becomt synre naturen veel te bet nader Missen dan voir.

Die vyfte duecht is, die eens des daghes Mis hoirt ende des anderen daghes meent Misse te horen, alle die daghelixe sonden die hi dairbinnen doet, worden hem vergheven.

Die seste duecht is, want dat ghebet des hoefdes vermach meer dan alle der leden, dat is : dat ghebet nuchteren onder der Missen, dat dwinghet God ende Misse te horen is een gebodt Gods.

Die sevende duecht is, want een Misse levende ghehoirt is beter ende nutter dan C nader doot.

Een Misse helpt tot verlatenisse van pinen ende van scout ende tot vermeringhe der graciën in desen leven ende tot gloriën inden toecomenden leven.

### BIJLAGE III

#### Metten en Laudén van de Korte Kruisgetijden.

(Blz. 68r.-v.).

Here, ghi sult opdoen myn lippen. Ende myn mont sel voortcondighen dyn lof.

God, verstant in myn hulpe. Here, tot mi te helpen haeste.

Glorie si den Vader. Als 't.

*Ymmen.* Wysheit des Vaders, godlike wairheit, Cristus die mensche is gevanghen inder uren der mettene ende ghelaten van sine jongheren, inder nach [sic] geleverd ende vercoft den Joden ende geslaghen.

*Versikel.* Wi aenbeden Di, Criste, ende benedien Di, want bi dinen Heiligen Cruus hevestu verlost die werelt.

*Collecta.* Here Ihesu Criste, sone des levende Gods, sette die passie, dat cruce ende dyn doot twisschen dyn oirdel ende myn siel, nu ende in haren uutganc ende ghewairdige te gheven den levende ontfermicheit ende gracie, den doden ruste ende genadicheit, die Heilige Kerc vrede ende eendrachticheit ende ons arme

sondaren leven ende ewighe blyscap. Du die leves ende regniers mit Gode den Vader in enicheit des Heiligen Geests één God ewelic sonder eynde. Amen.<sup>1</sup>.

Benedien wi den Here. Gode seggen wi danc.

Alle gelovige sielen moeten rusten in vreden. Amen.

1. Een latijnse redactie van deze oratie vindt men bij W. NAKATENUS, S. J., *Coeleste palmetum, ad ubertatem et sacras delicias excultum, ornatum, munitum,*

blz. 217, alsmede bij R. A. PARMENTIER, *Een verlucht devotieboek van Gentsche herkomst*, blz. 7-8, sub 8.

## SUMMARIUM

*Nobilissimi viri Raphaëlis Gillès de Pélichy perpulchra in collectione librorum, « livres d'heures » nuncupatorum, codex invenitur membraneus, neerlandice conscriptus saeculo XV<sup>o</sup> mediante vel in finem vergente.*

*Lectori hic conspectus praebetur nominum et rerum notabilium necnon et foliorum decorationis. Preces quaedam textusque nondum evulgati typis mandantur; origo quoque ac historia nostri codicis, in quantum fieri potest, enucleatur. Ut ex kalendario sanctorumque litania ac invocationibus patet, in quadam regione occidentali antiqui dioeceseos Ultraiectensis compositus est; forte ex ipsa abbatia Egmondensi originem ducit.*

PLAAT IV



DOM CHRISTOFFEL ROESTIUS

# Onuitgegeven Bescheiden betreffende de abdijen Gistel en Oostbroek (Utrecht)

De invoering der Bursfelder Hervorming  
in de St. Godelieve Abdij te Gistel

DOOR

Dom N. N. HUYGHEBAERT

(Sint-Andries)

Door den opstand der Calvinisten werden in 1577 de Benedictinessen uit Gistel verdreven, waar zij sedert het einde der xī<sup>e</sup> eeuw bij het graf van de H. Godelieve 's Heren lot hadden gezongen. Dank zij de elkaar aanvullende pogingen van den bisschop van Brugge en van den abt van St. Andries, Dom Henricus van den Zype, kon eindelijk aan de moniales een definitieve huisvesting bezorgd worden binnen de stad Brugge.

Daar, in hun klooster der Boeveriestraat, ontvingen zij, kort vóór 1720, het bezoek van den Bollandist J. B. Sollierus, die het plan had opgevat de geschiedenis te schrijven van de H. Godelieve en van het stift te Gistel <sup>1</sup>.

De moniales beijverden zich — wie zou er een ogenblik

1. AA.SS., Juli, dl. II, Venetië, 1747, blz. 391. De *Acta* van de H. Godelieve werden ook afzonderlijk uitgegeven te Antwerpen in 1720. Over P. Joannes Bapt. du Sollier of Sollierus, zie P. PEE-

TERS, *L'œuvre des Bollandistes* (*Mémoires in-8° de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, XXXIX), Brussel, 1942, blz. 40-41.

kunnen aan twifelen? — den geleerden Jezuïet alle stukken te tonen die ook maar enigszins van belang konden zijn. Zo kreeg du Sollier een oud necrologium in handen, waar wij verder nog zullen op terugkomen.

Toch was de oogst vrij schraal, en de Bollandist biedt den lezer der *Acta Sanctorum* zijn excuus aan, het euvel wijtend aan de vele oorlogen die de Vlaamse kuststreek hadden geësteerd en in het bijzonder aan de gewelddaden der Geuzen in 1577<sup>1</sup>.

Het was ongetwijfeld veel hoffelijker de schuld te werpen op de vernielingszucht van de ketters der xvi<sup>e</sup> eeuw dan op het gebrek aan belangstelling bij de moniales der xvii<sup>e</sup>. En toch lag hier de ware oorzaak. Immers, de stukken die de Bollandist zocht bevonden zich veilig in het kloosterarchief der Boeveriestraat, zij het dan ook in afschrift. Zo kon onlangs een aanvraag tot opname in de Unie van Bursfeld, door de moniales in 1480 tot den abt van St. Laurens te Oostbroek gericht, samen met het antwoord van den prelaat, in het archief der St. Godelieve Abdij teruggevonden worden, en beide stukken werden verleden jaar uitgegeven in het eerste deel der *Horae Monasticae*, de luxueuze publicatie der Nederlandse monniken ter gelegenheid van het veertiende eeuwfeest van St. Benedictus' zaligen dood<sup>2</sup>.

Om het dossier aan te vullen was niet meer nodig dan een onderzoek van het archief der voormalige abdij Oostbroek, thans bewaard in het *Rijksarchief in de Provincie Utrecht*. Men zou er, onder het nr. Ms Ph. 3329, een bundeltje documenten aangetroffen hebben die alle betrekking hebben op

1. AA.SS., t. a. pl.

2. N. ROMMEL, *De Bursfelder Reform in de Sinte-Godelieve Abdij te Gistel*, in *Horae Monasticae*, dl. I, Tielt, 1947, blz. 225-232. Laten wij toch opmerken dat ook reeds in 1846 een der secretarissen van het bisdom Brugge, Eerw. Heer Denijs, over de hervorming van Bursfeld te Gistel juiste bijzonderheden wist te verschaffen

aan den geschiedschrijver van de abdis Florence de Werquignœul, kanunnik Parenty. Deze vernam van den secretaris dat de moniales zich in 1480 onder het gezag hadden gesteld van den abt van St. Laurens te Volsbrouck-lez-Utrecht (sic); vgl. PARENTY, *Histoire de Florence de Werquignœul*, Rijsel, 1846, blz. 177 vv.

de Godelieve Abdij <sup>1</sup>. Van deze teksten bezitten wij reeds sedert 1940 uitstekende fotografieën. Het lijkt ons niet overbodig ze in het licht te geven. Samen met enkele bijzonderheden, die wij aantroffen in de Brugse kronieken, zullen zij ons toelaten de geschiedenis van de Bursfelder hervorming in de Gistelse abdij te schetsen.

\*  
\* \*

Het kleine « cartularium » bestaat uit een bundeltje afschriften van brieven, die werden samengebracht ten grieve van den abt van Oostbroek, om hem voor te lichten in zijn betrekkingen met het convent der moniales, dat onder zijn rechtsmacht stond.

Op de derde bladzijde leest men in grote gothische letters : *[L]iber monasterii S. Laurentii in Oistbroick*. De onder dezen titel samengevoegde zes bescheiden liggen verspreid over een dertigtal jaren, van 1476 tot 1513. Een der stukken, het vijfde, is niet gedateerd ; daar het evenwel ondertekend werd door de abdis Godelieve Spayers, moet het stuk geschreven zijn vóór den 20<sup>en</sup> Maart 1548, sterfdag van genoemde abdis.

De documenten van ons cartularium dateren dus uit de jaren 1476-1548.

Blijkbaar werd bij het samenstellen van den bundel geen acht geslagen op de volgorde der stukken, wellicht afgeschreven naar gelang ze den kopiïst onder de hand kwamen, behalve echter voor de stukken III en IV : hier plaatste de kopiïst opzettelijk den brief van abt Splinterus van St. Laurens voor aan « ob prerogativa divi Laurentii martyris, et abbatis in Oisbrouck » ! De chronologische volgorde zou zijn : II, VI, I, IV, III en V.

Daar de abten van Oostbroek zich, van omstreeks 1570 af, niet meer konden bezighouden met de moniales, moet het cartularium uit het Utrechts archief dus samengesteld zijn vóór dit jaar.

1. Op deze stukken werd onlangs de aandacht gevestigd door P. VOLK, *Der Verbleib des Bursfelder Kongregationsarchivs*, in *Studien und Mitteil. zur Gesch. des Benedikt. Ordens*, LX, 1943.

Aanvankelijk kan het wel vergeefse moeite schijnen den datum nader te bepalen; doch uit het necrologium der Godelieve Abdij is ons bekend dat het wel eens voorviel dat een biechtvader van Gistel abt werd van Oostbroek. Zo b.v. Joannes *de Castro*, die den 13<sup>en</sup> December 1541 overleed. Misschien is deze Joannes *de Castro* niemand anders dan de vroegere biechtvader van Gistel, Dom Joannes Born, waarover sprake is in den brief van abt Splinterus<sup>1</sup>. Het necrologium immers, waarin zorgvuldig de namen van al de biechtvaders werden opgetekend, vermeldt nergens een Joannes Born, echter wel een Joannes *de Castro*<sup>2</sup>. In geval het hier één en dezelfde persoon geldt, zou men geneigd zijn de samenstelling van het register aan abt Joannes Born *de Castro* toe te schrijven. Aanvaardt men deze hypothese, dan begrijpt men waarom een brief, waarin abt Splinterus aan Dom Joannes enige vaderlijke vermaningen toedient en waarop brief III zinspeelt, in onze verzameling niet werd opgenomen.

Schier al de hier samengebrachte documenten handelen over het vleesderven, of beter het eten van vlees. Zo ook ons eerste document, de bulle van Innocentius VIII, waardoor aan de moniales van Klarewater en van Siloë enige verzachting op dit punt van de observantie werd toegestaan.

Dat ons register juist met dit stuk begint, dat op het eerste zicht geen verband houdt met de hervorming te Gistel, heeft ongetwijfeld menig navorscher op een dwaalspoor gebracht. Zo hebben b.v. de samenstellers van den uitmuntenden « *Catalogus van de archieven der kleine kapittelen en kloosters* », J. de Hullu en S. A. Waller Zeper, gemeend ons cartularium niet beter te kunnen karakteriseren dan als een « Register van charters over de betrekkingen van den abt [van Oostbroek] als visitator der Bursfeldsche Congregatie met andere kloosters der Orde<sup>3</sup> ». Feitelijk echter werd de bulle van Innocentius VIII hier alleen opgenomen wegens haar belang voor de situatie te Gistel; zij is hier dan ook helemaal op haar plaats.

1. Zie verder, op blz. 314 en blz. 328.

2. Zie verder, op blz. 332.

3. *Catalogus van de Archieven der kleine Kapittelen en Kloosters*, Utrecht, 1905, blz. 93.

Wij laten hier thans de teksten volgen, die wij aanstonds nader zullen ontleden.

\* \* \*

## [L]IBER MONASTERII S. LAURENTII IN OISTBROICK

### I. DE ESU CARNIUM MONASTERIIS IN CLARA AQUA ET SYLOE CONCESSO ALIISQUE PRIVILEGIIS DIVERSIS <sup>1</sup>.

Innocentius, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam Sacrae religionis sub qua dilecta in Christo filiae in Clara Aqua et. in Siloe Traiectensis et Monasteriensis diocesum ordinis sancti Benedicti monasteriorum reformatorum nigrae, moniales et sorores filiis abbatibus, prepositis et prelatis congregationis et observantiae regularis Bursfeldensis dicti ordinis commissorum, in humilitatis spiritu devotum et sedulum exhibere student Domino famulatum promerentur honestas ut tam ipsis quam aliis abbatissis, priorissis, monialibus et sororibus aliorum monasteriorum eiusdem congregationis prelatis commissorum et commitendorum ea favorabiliter concedamus per quae earum et monasteriorum predicatorum statui et quieti ac animarum saluti oportune valeat provideri. Hinc est quod nos nigras moniales et sorores commissorum monasteriorum huiusmodi ac earum singulas a quibuscumque excommunicationis, suspensionis et interdicti aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et penis a jure vel ab homine, quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodati existunt ad effectum presentium dumtaxat consequendum harum serie absolventes, absolutas fore censentes, ipsarum in hac parte supplicationibus inclinati, auctoritate apostolica tenore presentium statuimus et ordinamus quod ipse et predicta ac illa quae in futurum eiusdem Congregationis prelatis committi seu iniri contingerit monasteria, eorumque abbatissae nigrae, priorissae, moniales et sorores pro tempore existentes, omnibus et singulis gratiis et privilegiis prerogativis, litteris conservatoriis, indulgentiis, exemptionibus, immu-

1. Uitgegeven door W. von HODENBERG, *Lüneburger Urkundenbuch*, XV, Celle, 1859, nr. 338; het indult wordt ook aangehaald

door P. VOLK, *Die Stellung der Bursfelder Kongregation zum Abstinenzindult von 1523*, in *Revue bénédictine*, XLII, 1930, blz. 62.



nitatibus, libertatibus et indultis Congregationi et Capitulo huiusmodi ac monasteriis, abbatibus, monachis et personis illis per Sedem apostolicam in genere concessis et in posterum concedendis, quorum omnium tenores ac si de verbo ad verbum inserti forent, presentibus haberi volumus pro expressis, quamdiu tamen sub observantia regulari vixerint, ac abbatibus, prepositis et prelatiis prefatis, vel alicui eorum pro tempore commissae fuerint, uti potiri et gaudere libere et licite possint et debeant in omnibus et per omnia perinde ac si eis et monasteriis suis predictis specialiter concessa fuissent. Illaque omnia ad monasteria et personas huiusmodi extendimus pariter et ampliamus. Et nihilominus abbatibus, prepositis et prelatiis prefatis quibus monasteria predicta commissa sunt et in futurum commissi contigerit, tum prefatis abbatibus nigris, priorissis, monialibus et sororibus dum necessarium et utile esse cognoverunt, ut exceptis adventus Domini et septuagesimae ac communionis temporibus, aliis diebus quibus esus carnum alium alias de jure non est prohibitus, in tribus prandiis qualibet hebdomada etiam in refectorio carnibus huiusmodi propter sexus fragilitatem vesci libere et licite valeant, dispensandi plenam et liberam earundem tenore presentium concedimus facultatem, non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac statutis et consuetudinibus monasteriorum Congregationis, Capituli et Ordinis predictorum, juramento, confirmatione apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, ac regula Congregationis et Capituli huiusmodi qua esus carnum sanis illorum personis forsant interdicitur, ceterisque contrariis quibuscumque. Ceterum quia difficile foret presentes literas ad singula ubi eis opus esset loca deferre, volumus et auctoritate predicta decernimus quod transumptis presentium literarum manu alicuius notarii publici suscriptis et sigillo alicuius prelati ecclesiastici munitis, plena exhibeatur, sicut isdem presentibus adhiberetur si forent originaliter exhibitae vel ostensae. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae absolutionis, statuti, ordinationis, extensionis, ampliationis concessionis, voluntatis et constitutionis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hac attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursurum. Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno incarnationis dominicae millesimo quadringentesimo nonagesimo primo, quinto nonas martii, pontificatus nostri anno octavo.

II. LITERAE DIMISSORIAE DUORUM ABBATUM SANCTI LAURENTII  
SCILICET IN OISTBROUCK ET SANCTI PAULI IN TRAIECTO  
SUIS SUBDITIS DATAE.

Jacobus, Dei et apostolicae Sedis gratia Sancti Laurentii in Oistbrouck, et Joannes, eadem gratia Sancti Pauli in Traiecto Traiectensis diocesis monasteriorum, ordinis sancti Benedicti abbates. Omnibus et singulis ad quos presens scriptum devenerit orationes ad Christum utinam devotas tum affectu sincero. Noverint universi presentia lecturi, visuri et audituri, quod rationabilibus de causis, religiosorum et devotorum inducti instantiis, fratres nostros professos et monachos sacerdotes videlicet fratrem Anthonium de Middelburg, capitularem monasterii Sancti Laurentii in Oistbrouck, et fratrem Arnoldum de Breda, capitularem monasterii Sancti Pauli in Traiecto prenominatorum de obedientia direximus versus partes Flandriae, scilicet ad conventum eiusdem nostri ordinis circa Ghistellam ad Sanctam Godelevam. Ne igitur quid sinistre a quocumque contra eosdem suspicetur, his nostris patentibus literis testimonium exhibentes de nostro consensu usque ad revocationem licentiam ipsis concedimus. Obsecrantes omnes prelatos, plebanos, ac Christi fideles quatenus eisdem fidem adhibentes favoremque consilium et auxilium in quibuscumque indiguerint negotiis pro Christi amore, ordinis propectu, animorumque salute, casto zelo indefesse impendant. Et eosdem absque omni hesitatione ad divina celebranda admittant, scientes per haec et alia pietatis officia omnipotenti Deo gratum se facere obsequium, nos ad similia pro se suisque subditis obligantes. Datum anno Domini quadrigentesimo septuagesimo sexto, octavo die Novembris, sub nostris sigillis abbatialibus presentibus impressis.

III. DOMINUS SPLINTERUS, ABBAS SANCTI LAURENTII IN OISTBROUCK,  
ABBATISSAE ET CONVENTUI SANCTAE GODELEVAE.

Amare Ihesum. Reverenda domna, locutus sum visitoribus nostris de statu et gravamine monasterii vestri. Qui post diligentem computationem dixerunt quod non estis potentes cum tam paucis redditibus sustentare viginti personas, hoc est octodecim moniales et duos sacerdotes. De sororibus conversis et donatistis, non facimus mentionem quia illae merito suis laboribus deberent

lucrari tantum unde sufficienter possent habere vitae necessaria (concedat Deus quod ita faciant). Et cum non habetis edificia statui vestro necessaria et illa oporteat edificare, hinc est quod adhuc numerus prefatus minui potest. Sed presentes certum numerum determinare noluerunt, quia hoc periculosum esset nec etiam voluerunt ii aliqua statuta dirigere ad reverentiam vestram et sorores vestras quia non estis sub ipso capitulo annali, sed mediante me. Et ideo commiserunt parvitate meae, quatenus ego disponerem de monasterio vestro, quod primo edificarentur edificia necessaria qua ex facultatibus vestris erigi possunt. Quibus erectis colloqui debemus cum conventu vestro et tractare quot personas commode sine penuria tenere possitis, et ex hoc facere certam ordinationem de numero sororum suscipiendarum. Propterea mando dilectioni vestrae, in virtute obedientiae quam litteris et sigillis vestris promisistis servare abbatibus Sancti Laurentii in Oistbroick, quod nullam monialium seu conversarum sine consensu nostro recipi permittas a conventualibus vestris. Et si aliquae personae insteterint molestando vos magnis precibus, respondeat dilectio vestra quod neminem recipere licet dilectioni vestrae aut conventualibus vestris aut etiam mihi sine voluntate et discretionem visitorum utriusque capituli sicut de mandato isto demonstrare potestis, quod dilectioni vestrae transmittito. Et in hoc stetis in pace. Puellam de qua nuper scripsi dilectioni vestrae mittam ad monasterium vestrum (faciente Deo) in principio nundinarum Antwerpiensium proxime futurarum. Et si venerit, deprecor ut servetur sub rigore disciplinae et in clausura usque in adventum nostrum. Mitto etiam dilectioni vestre copiam cuiusdam epistolae, quam capellanus noster ex iussione mea scripsit patri Johanni Born. Oro ut eam legatis et rescribere dignemini an effectum aliquem operata sit. Et sit reverentia vestra sollicita pro disciplina in spiritualibus, et conservatione bonorum in temporalibus, et excludat hospites superfluos, et honeste suscipiat quos Christus et sancta Regula nostra secundum facultatem bonorum monasterii suscipi iubent, ut a Domino Ihesu Christo in aeterna gloria suscipi mereatur. Raptim ex Oistbroick, octava Augusti, anno [millesimo quingentesimo] tercio decimo.

Frater Splinterus servitor fratrum suorum  
in Oistbroick. Totus vester.

IV. VISITATORES UTRIUSQUE CAPITULI.  
DOMINO SPLINTERO ABBATI IN OISBROUCK.

Nos Anthonius Sancti Ludgeri in Werdena et Gherardus Sancti Martini in Colonia monasteriorum divina permissione abbates ordinis sancti Benedicti de observantia Bursfeldensi provinciae Coloniensis visitatores utriusque capituli tam provincialis quam annalis, dilecto confratri nostro Splintero, abbati monasterii Sancti Laurentii in Oistbrouck Traiectensis diocesis salutem, et per incrementa virtutum pervenire ad gaudia eterna. Venerabilis Pater, quia relatione veridica et computatione quadam nobis ostensa intelleximus et veraciter percepimus monasterium Sanctae Godelevae prope Ghystellam dilectioni vestrae subiectum atque commissum, multitudine personarum fore gravatum, in tantum quod persona susceptae sine penuria commode sustentari et edificia necessaria instaurari non possunt, necnon inquietantur quotidie multis ac arduis precibus ad personas plures in gravamen dicti monasterii suscipiendum. Nos igitur oculum considerationis ad iuris dispositionem dirigentes qua precipitur ne gravamina huiusmodi in monasteriis monialium sub clausura degentium fieri debeant, et si facta fuerint nullius esse efficacia. Propterea auctoritate utriusque capituli ordinavimus et mandavimus dilectioni vestrae ut personas plures suscipi prohibeatis, et cum per divinam bonitatem haec quae superfluae [sic] sunt in gravamen monasterii per debitum universae carnis defecerunt, a susceptione aliarum abbatissam loci cum sororibus conventualibus cessare faciatis quo usque perventum fuerit ad numerum sororum, quae secundum iuris ordinationem sine penuria, erectis edificiis necessariis, sustentari valeant. Et si desuper per personas potentes inordinatis precibus dilectio vestra aut abatissa cum conventualibus gravari ac molestari contigerit, mandamus et prohibemus nullum consensum a vobis prestari sine consilio et voluntate visitorum utriusque capituli in tempore existentium. In cuius rei testimonium signeta nostra presentibus iussimus imprimi. Datum in monasterio sanctimonialium in Clara Aqua, anno Domini millesimo quingentesimo tercio decimo, die quinto mensis Julii.

Duae novissimae litterae de industria prepostero ordine conscriptae sunt ob prerogativa divi Laurentii martyris, et abbatis in Oisbrouck.

V. ABBATISSA ET CONVENTUS SANCTÆ GODELEVAE REVERENDO  
DOMINO, DOMINO ABBATI IN OISBROUK.

Reverendo in Christo patri ei gratia abbati monasterii Sancti Laurentii de Oistbrouck ordinis sancti Benedicti Traiectensis diocesis ac congregationis et capituli observantiae regularis Bursfeldensis eiusdem ordinis una cum quibusdam aliis abbatibus et prelati speciali commisso, devotae in Christo filiae Godeleva Sprayers humilis abbatissa, priorissa et moniales monasterii reformati beatae Godelevae iuxta Ghistellam eiusdem ordinis Tornacensis diocesis, tuae paternitati commissae omnimodam obedientiam et reverentiam. Cum, Reverende Pater, nos vestigiis predecessorum nostrorum inherendo, confessorem nostrum seu animarum nostrarum pastorem una cum religioso illi adiuncto ex religiosis dicti monasterii de Oisbroick cui preesse dignosceris, sub vestrae paternitatis eiusque praedecessorum beneplacito semper habere consueverimus, prout etiam habemus de praesenti. Sed iidem religiosi (qui ab esu carniū penitus abstinere debent et nihilominus nobis sub clausura infra septa monasterii nostri ut decet viventibus), utriusque sexus fideles, amicos, fautores et benefactores nostros ad nos frequenter declinantes ex debito hospitalitatis et solitae urbanitatis excipere tenentur, et quibus ob fructuum nostri monasterii tenuitatem et pisculentorum locorum distantiam et carentiam, ac piscium quantumvis vilium plus solito maiorem caristiam quotidie invalescentem, de congruo victu prospectum esse non potest. Aeri nostro intemperato, grosso et duro, alienigenisque plerumque ingrato et infesto quo hic fruimur, uti confessorum nostrorum vita functorum periculis didicimus, assuesci nequeunt, nec illius occasione incolumen nobiscum valeant ducere vitam sed variis languoribus et aegretudinibus inde emergentibus nostro incommodo et dispendio crebro exerceantur. Plurimumque nostrae in victus quotidiani subministrationis commoditati et utilitati, et medicorum iudicio ipsorum religiosorum vitae incolumitati consultum foret, si cum illis (ut quae solidioris sunt nutrimenti et in aere ut praefertur qualificato humanae conditioni accommodet carnibus loco piscium quandoque vesci possent) gratiose dispensaretur. Supplicamus humiliter eidem paternitati vestrae cui necessitate et utilitate postulantibus huiusmodi dispensationem absolute credimus concessam, quatenus premissa omnia et singula paterno et pio affectu attendentes

nostraeque utilitati et confessoris nostri pro tempore existentis ac sibi adiuncti religiosi salutis corporali proinde consulentes ut moderni et pro tempore existentes nostri confessores eorumque adiuncti huiusmodi, tribus cuiuslibet hebdomadae diebus (temporibus quibus esus carniū de jure est prohibitus dumtaxat exceptis) carni- bus si velint absque conscientiae scrupulo libere et licite vesci possint et valeant auctoritate sibi concessa dispensare. Literasque desuper oportunas perpetuis futuris temporibus duraturas nobis concedere dignemini de gratia speciali.

VI. VAN DE BROEDERSCAP ENDE SUSTERSCAP VAN S. GODELIEVEN  
CLOOSTER BUTEN GHISTEL <sup>1</sup>.

Wij Maria van Ghendt bijder verheughenisse Gods abdesse, ende Godelieve Rybode prioresse, suster Maria Moy, suster Cornelia Karstiaens, suster Margareta Danneels, suster Elyzabeth Cottaerde, suster Juliana Massyns, suster Catherina van Aelst, suster Maria van Aelst, suster Catherina Vertyn, suster Cornelia Coels, suster Godelieve Rybode, suster Elyzabeth Maes, suster Janna Lamsam, suster Anna Taye, suster Margareta Michiels, suster Janna Taye, suster Margareta Wante. Ende alle dat ghemeene convent van Sinte Godelieven clooster van sinte Benedictus oorden in Vlaenderen buten Ghystelle, doen kond allen den ghenen die desen brief zullen zien of hooren lesen dat wij eendrachtelicke overdragen hebben om die reformatie tonderhauden naer die reghel ons hilighen vaders sinte Benedictus in onsen clooster ten eeuwyghen daghen te vestighen voor ons ende onse nacommelyghen. Ende op dat wy noch onse nacommelynghen hier naermaels niet of en treden van desen rechten wech, naer waert dat zake dat wy dwael-

1. Eerst uitgegeven door J. J. DE GEER, *Oorkonden betrekkelyk de abdij van St. Laurentius en het Vrouwenklooster te Utrecht*, in *Codex diplomaticus neerlandicus* 2<sup>e</sup> serie, 4<sup>e</sup> deel, 2<sup>e</sup> afd., Utrecht, 1860, blz. 66-68, en vervolgens door N. ROMMEL, *a.w.*, blz. 230, Bijlage I. Wij publiceren hier den tekst nogmaals, daar ons h. een andere versie geeft dan N. Rommel. — Deze schrijfster

meent eveneens den datum van het stuk (3 Nov. 1480) te moeten wijzigen in 3 Nov. 1479, daar het antwoord van den abt van Oostbroek dateert van 5 Oct. 1480 (*a. w.*, Bijlage II). Maar hoe dan verklaard dat niet minder dan twee of zelfs drie onafhankelijke kopieën denzelfden datum 3 Nov. 1480 geven? Wij aarzelen hier de geleerde schrijfster te volgen.

den weder mochten gebrocht ende ghewesen worden op ten rechten wech, ons alsoe toe verbynden anden eerwaardighen vaders ende abten van die observantie ende unie tot Bursfelt, daer men zekerlick leeft naer den regel. Want in onse provincie (God bertert!) weynich die regule ghehouden wort. Hierom gheven wy ons over in handen des eerwaardighen vader ende abts tot Sint Laurens clooster tot Oostbrouck buten Utrecht des zelve observantie, also langhe als in dat zelve clooster die observantie ghehouden wert. Ende tot wat tyden dattet nutte ende oerbaer es naer bescreven rechten ende statuten naer die observantie te visiteren, hem toe te laten ons te visiteren, in allen te doen naer die manieren ende ghewoenten van der observantien, als in andere cloosteren vander zelve observantien ghewoenlick is, of yemens anders van prelaten, abten des observantien voorscreven. Voort zo gheloefuen wy den voorgaenden abt ende convent van Oisbrouck voor ons ende onse naecommelyghen gheestlicke broederscap, die wy ooc annemen ende overgheven met desen brieven dat wy hem deelachtigh maeken alle Gods dienst die in ons clooster gheschiet. Ende tot wat tyden dat ons vercondicht, ende te weten ghedaen wert die doot van eenighen conventualen monnik of donate, hem nae te doene nae uutwyzynghe der ceremonien van die observantie voorscreven. Ende dat wy zeker toeverlaet mueghen hebben uut dat zelve clooster van Oisbrouck of uut die observantie een profest monnick biechtvader te hebben ende te kiezen. Soe gheloven wy voor ons ende voor onse naecommelynghe dat wy den zelve biechtvader met eenen gheselle vander oerden ende observantie voorscreven ghewoenlick tracteren ende noottorst besorghen sellen. Ende waert zake dat wij boven een jaer eenen biechtvader ofte gheselle in ons clooster ghehadt hadden, enden daernaer quyt wilden wesen, overmidts outheydt, crancheit ofte andere ghebreke, zo gheloven wy hem dan te besorghen van cost ende van cleederen tsynen lyve in onse clooster of in een ander clooster vander observantie daert zyn hueverste ghelieven zal. Ende up dat dit vaste ende sekerlicke ghehouden zal worden, zoo hebben wy, Maria, abdesse voorscreven, prioresse ende tgemeene convent voorscreven, voor onsen ende onse naecomlynghe desen brief bezeghelt, mit onsen abdessens ende convents zeghelen. Int jaer ons Heeren duisent vierhondert ende tachtentich, up den derden dach in November.

Trachten wij thans de geschiedenis te schetsen van de Bursfelder hervorming in de Godelieve Abdij. Het onderwerp loont de moeite wel. Was immers het klooster te Gistel niet de eerste Zuidnederlandse abdijs, die zich aansloot bij de Westfaalse hervormingsbeweging?

Gesticht op het einde der XI<sup>e</sup> eeuw, had het kleine convent reeds enige eeuwen van een soms vrij bewogen bestaan achter den rug. Het toeval heeft ons een gering aantal documenten bewaard, waarin wij tweemaal een echo kunnen opvangen van ernstige moeilijkheden.

In de XIII<sup>e</sup> eeuw wenste een deel der communiteit, hoog oplopend met de Cisterciënser spiritualiteit, over te gaan naar den witten tak der orde; uit deze scheuring ontstond in 1234 de abdijs van Doornzele bij Evergem<sup>1</sup>.

Twee eeuwen later zouden nieuwe moeilijkheden het kleine klooster in beroering brengen. De kroniek der moniales van St. Trudo bij Brugge verhaalt ons hoe, in 1458, een kloosterlinge, Jacquemyne Vinckx, heimelijk het klooster ontvluchtte, waar zij sedert 26 jaar professie had. Haar vader, een « archier » uit de lijfwacht van den hertog van Bourgondië<sup>2</sup>, wachtte haar op aan de kloosteromheining, deed haar het habijt van St. Augustinus verwisselen met dat van St. Benedictus en bracht haar naar Gistel, waar zij, bij vorstelijk besluit, tot abdis was benoemd. Aangesteld en gewijd tegen den wil der communiteit, zou Jacquemyne het bestuur niet lang in handen houden. 'n Tiental jaren later, wellicht ter gelegenheid van het overlijden van hertog Philips in 1467,

1. Deze episode uit de geschiedenis van Gistel is ons bekend door een charter van 1234, uitgegeven door Fr. DE POTTER en J. BROECKAERT, *Geschiedenis van de gemeenten der Provincie Oost-vlaanderen*, 1<sup>e</sup> reeks, 2<sup>e</sup> deel, Gent, 1864, blz. 134, nr. 1; vgl. U. BERLIÈRE, *Jacques de Vitry, ses relations avec les abbayes d'Ay-wières et de Doorezele*, in *Revue bénédictine*, XXV, 1908, blz. 185-193.

2. 's Hertogen onbeheerste wellendheid voor de archiers zijner lijfwacht is eenieder bekend. Zo was het trouwens gewoonte onder de vorsten van zijn tijd. Menig voorbeeld hiervan zal men aantreffen bij de Bourgondische kroniekschrijvers als Chastellain, Jacques du Clercq enz.; vgl. J. HUIZINGA, *Herfstij der Middeleeuwen*, 4<sup>e</sup> uitg., Haarlem, 1935, blz. 79.



werd de indringster door de religieuzen verdreven. Jacquemyne kon zich gelukkig achten in het klooster harer professie te mogen terugkeren, al heeft zij ook twintig jaar mogen aandringen alvorens opnieuw toegelaten te worden <sup>1</sup>.

Het is niet bekend wie Jacquemyne Vinckx opgevolgd is als abdis te Gistel. Doch kort na dit onweer zonden de abten van Oostbroek en van St. Paulus te Utrecht twee hunner monniken, Antonius van Middelburg en Arnold van Breda, naar Gistel (brief II). De moniales hadden begrepen dat er slechts één middel was om de wanordelijkheden te voorkomen die voortvloeiden uit de lekeninmenging in de kloostergemeenten: afstand te doen van een onafhankelijkheid, waar al te veel gevaren aan verbonden waren, en zich onder de bescherming — en de jurisdictie — te stellen van een of andere machtige abdij, of, beter nog, aan te sluiten bij een hervormingsbeweging, die door haar succes zelf een grote aantrekkingskracht uitoefende en bovendien het vertrouwen genoot van de kerkelijke overheid

De in 1476 begonnen besprekingen zouden pas in 1480 tot een goed einde leiden. Den 3<sup>en</sup> November van dit jaar onderwierpen zich de abdis Maria van Gendt, de priorin Maria Rybode en zestien moniales aan het gezag van den abt van Oostbroek, Jacob van Domburch. Het in het Nederlands gestelde verzoekschrift (brief VI), voorzien van

1. « Item int jaer LVIII so ver-  
trac joncvrouwe Jacomine Vinx  
ende wort abdesse tsinte Gode-  
lieve bij Ghistele ». Aldus een  
kleine kroniek der St. Trudo Abdij  
van omstreeks 1480 (BRUSSEL,  
*Kon. Bibl.* hs. II, 517). Een twee-  
de kroniek, in de xvii<sup>e</sup> eeuw  
opgesteld en thans nog bewaard  
bij de moniales der St. Trudo  
Abdij, geeft een breedvoeriger  
relaas over deze gebeurtenissen;  
dit vrij omstandig verhaal der  
jongere kroniek kan niet be-  
schouwd worden als een louter  
literaire inkleding van het boven  
aangehaalde zinnetje uit de ou-

dere bron. Beide kronieken zijn  
nog onuitgegeven; de jongste  
werd evenwel naverteld door kan.  
V. VAN DE VELDE, *De abdij van  
St-Trudo te Brugge*, in *St. Be-  
neditusbode* (bijblad van het  
*Liturgisch Parochieblad*), V<sup>e</sup> en  
VI<sup>e</sup> jaargang, 1932 en 1933. Jam-  
mer echter dat enige bedenkelijke  
onnauwkeurigheden deze verdien-  
stelijke bijdrage ontsieren; zo  
wordt b. v. de vader van Jacque-  
myne Vinckx, volgens de kroniek  
een archier uit de lijfwacht van  
den hertog, « archivist of secre-  
taris » genoemd!

de zegels van abdis en convent, werd den prelaat ter hand gesteld, en deze aanvaardde op zijn beurt de moniales in de *confraternitas* van zijn abdij <sup>1</sup>.

\*  
\* \* \*

Op dit oogenblik kon de Unie van Bursfeld reeds bogen op jaren van een voorspoedig gedijen, en haar onbetwist gezag strekte zich uit over meer dan 48 kloosters. Wellicht is het niet overbodig hier enige feiten in herinnering te brengen, die den ontwikkelingsgang der hervormingsbeweging afbakenen <sup>2</sup>. De eerste twee hervormers, de abt van St. Thomas te Bursfeld, Joannes Dederoth, en de abt van St. Matthias te Trier, Joannes Rode, ontvielen de beweging reeds in 1439. Doch pas in de jaren 1451/52, waarin de belangrijke legatie-reis van Nicolaas van Cusa plaats had, zou de nieuwe observantie haar hoge vlucht beginnen. Den 6<sup>en</sup> Maart 1459 werden de voorrechten der Unie plechtig bekrachtigd door Pius II. Van dit oogenblik af werden de toetredingen steeds talrijker: den 17<sup>en</sup> November 1468 werd St. Laurens van Oostbroek lid van de Unie, en St. Paulus van Utrecht volgde het jaar daarop, ten gevolge van de tussenkoms van den bisschop van Utrecht, David van Bourgondië <sup>3</sup>.

1. N. ROMMEL, *a. w.*, Bijlage II, blz. 231.

2. Laten wij hier, buiten de beide artikels *Bursfeld* in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, X, Parijs, 1938, kol. 1389-1393 (P. VOLK), en in *Lexikon für Theol. u. Kirche*, II, Freiburg, 1931, kol. 648-650 (IDEM), waar alle werken die werkelijk nuttig kunnen zijn worden aangegeven, enkel nog de jongste beschrijving van deze schitterende periode uit onze monastieke geschiedenis vermelden, deze nl. van Dom Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, III, Maredsous, 1948, blz. 189 vv.

3. G. BROM, *De Abdij van Sacris Erudiri*. — 21.

*Oostbroek en het Vrouwenklooster*, in *Archief Gesch. Aartsbisdom Utrecht*, XXXII, 1906, blz. 16; ID., *De hervorming der abdijen van St. Paul et St. Laurens te Oostbroek*, *ibid.*, XXIV, 1897, blz. 301. « Facta haec reformatio a<sup>o</sup> 1468 op S. Martensavont in wynter; toen wert gestelt heer Jacob van Domborch door den bisschop David van Bourgondiën, also heer Henrich Valckendael de voorn. reformatie niet wilde annemen. Litterae reformationis sunt de dato 17<sup>o</sup> die mensis novembris 1468. » Aldus een eigentijdse bron, aangehaald door G. Brom. Pas in 1472 werd

Pas in het laatste kwart der xv<sup>e</sup> eeuw zou de hervorming van Bursfeld tot in de Zuidelijke Nederlanden doordringen. Dit is echter toch nog heel wat vroeger dan de grote geschiedschrijver der Duitse congregatie, Dom Ursmer Berlière, het voorhad<sup>1</sup>: toen Dom Arnold de Solbrecq de hervorming doorvoerde, eerst te Gembloers in 1505 en vervolgens te St. Andries in 1517, waren de zusters van Gistel hem reeds voor; twintig jaar vóór zijn eerste pogingen hadden zij reeds het beoogde resultaat bereikt.

Daar zij in onze gewesten de eersten waren om zich bij de Unie aan te sluiten, vraagt men zich af van waar hun deze gedachte mag gekomen zijn. Wie mag hen aangeraden hebben hun toevlucht te nemen tot den abt van Oostbroek om de door de vreemde indringster even gestoorde orde te herstellen?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, zouden wij beter op de hoogte moeten zijn van de betrekkingen die, in de periode van de « moderne devotie » en vroeger zelfs, ontstonden tussen de devote kringen in het Brugse en die van de kerkelijke metropool der Noordelijke provincies. Sommige bijzonderheden zijn ons evenwel een aanduiding dat deze betrekkingen tussen de beide zo ver van elkaar verwijderde steden merkkelijk veelvuldiger moeten geweest zijn, dan men op het eerste zicht geneigd zou zijn aan te nemen. Enige dezer tekenende bijzonderheden mogen hier volgen. De beide Brugse kartuizen, Genadedal te St. Kruis en St. Anna-ter-Weestijne te St. Andries, maakten deel uit van de Nederlandse provincie der orde en onderhielden regelmatige betrekkingen

de proost Jacob van Domburch abt gekozen; vgl. U. BERLIÈRE, *Les chapitres généraux de l'Ordre de S. Benoît dans la province de Cologne-Trèves*, in *Bull. Comm. royale d'histoire*, LX, 1901, blz. 10, voetnota 3. De invoering van de hervorming in de St. Paulusabdij wordt gewoonlijk gedateerd van 1469; toch is zij blijkbaar pas in 1484 helemaal doorgevoerd; vgl. U. BERLIÈRE, *Les chapitres*

*généraux de l'Ordre de S. Benoît*, in *Mélanges d'hist. bénédictine*, 4<sup>e</sup> série, Maredsous, 1902, blz. 68 en 69. De aangehaalde studie van G. Brom, die het jaartal 1484 verkiest, laat evenwel nog te veel twijfels bestaan.

1. U. BERLIÈRE, *Coup d'œil historique sur l'Ordre bénédictin en Belgique dans le passé et le présent*, in *Rev. liturg. et monast.*, XIV, 1929, blz. 475-476.

met hun kloosters in het Noorden. Zo was b.v. een monnik der Utrechtse kartuis Nieuwlicht, Adriaan Storm, jarenlang *vicaris* te St. Anna <sup>1</sup>. Ook te Genadedal treft men verscheidene Utrechtse monniken aan, die er de ambten van prior of *vicaris* bekleden <sup>2</sup>.

Ten andere, ook de Benedictijnen te St. Andries waren sedert lange jaren in betrekking met hun ordebroeders van St. Laurens te Oostbroek. Reeds sedert de xii<sup>e</sup> eeuw bestond er een gebedsbroederschap tussen beide abdijen <sup>3</sup>, naar wij toevallig vernemen van den kroniekschrijver van St. Andries, Arnold Goethals (omstreeks 1530) <sup>4</sup>. Deze verhaalt ons meteen van de beroeringen, in zijn abdij teweeggebracht door de schandelijke gierigheid van den abt Pieter Maets (1467-1479). Wij hebben geen reden zijn getuigenis in twijfel te trekken, wanneer hij zegt dat vier monniken, wier namen hij aangeeft, bij deze gelegenheid in de wereld terugkeerden; twee anderen daarentegen verkregen toelating elders naar geschikter oorden uit te zien voor het beleven van hun monastieke idealen: terwijl de oudste van hen, Judocus Danckaert, naar Keulen trok, waar hij in de St. Pantaleonabdij overleed <sup>5</sup>, ging de tweede, een zekere Rogerius, een

1. St. D' YDEWALLE, *De Kartuize Sint-Anna-ter-Woestijne*, Brussel-Brugge, (1945), blz. 106-114.

2. H. J. J. SCHOLTENS, *Het Kartuizerklooster Dal van Gracien buiten Brugge*, in *Handel. v. h. Genootsch. voor Gesch. « Société d'Émulation » te Brugge*, LXXXIII, 1940-1946, blz. 133-201.

3. Over zin en betekenis van deze monastieke instelling, zie U. BERLIÈRE, *Les fraternités monastiques et leur rôle juridique (Mémoires in-8° de la classe des lettres de l'Acad. royale de Belgique, XI)*, Brussel, 1920.

4. « Fuit et alius monachus Rogerus, nondum sacerdos, qui

similiter arctioris religionis gratia ad confraternitatis nostre monasterium de Oostbrouck se transtulit », aldus de kroniek van St. Andries door Arnoldus Goethals, (uitg. W. H. J. WEALE, Brugge, 1868, blz. 148 b.). Deze vereniging tussen St. Andries en Oostbroek klimt waarschijnlijk op tot in de xii<sup>e</sup> eeuw, zie N. N. HUYGHEBAERT, *Les deux notices de Ludolf d'Affligem, premier prieur de Saint-André et premier abbé de Saint-Laurent d'Oostbroek*, in *Miscell. hist. in honorem Alberti De Meyer*, I, Leuven-Brussel, 1946, blz. 444-456.

5. St. Pantaleon te Keulen had zich in 1458 bij de hervorming van Bursfeld aangesloten.

toevlucht zoeken in St. Laurens te Oostbroek. Ongelukkig kon hij er echter niet lang verblijven : zijn gezondheidstoestand noopte hem naar Vlaanderen terug te keren. Daar zijn abt weigerde hem opnieuw op te nemen, gebeurde het dat Rogerius te Brugge overleed in het ouderlijk huis.

De kroniekschrijver zegt ons niet, wanneer het vertrek van Rogerius naar Oostbroek plaats had en ook de datum van zijn overlijden is niet bekend. Het staat echter vast dat het vóór 1479 moet geweest zijn, want dat jaar zou Pieter Maets ontslag nemen<sup>1</sup>. Anderzijds dateert de reis van Antonius van Middelburg en Arnoldus van Breda naar Gistel uit het jaar 1476. Doet de geringe afstand tussen beide datums de mening niet opkomen, dat Rogerius als tussenpersoon heeft dienst gedaan tussen de abdijen Gistel en Oostbroek?

Ongelukkiglijk kan niet meer met zekerheid worden uitgemakt, of de jonge monnik, teruggekeerd uit het Noorden, betrekkingen heeft aangeknoopt met de moniales van Gistel. Kan men het veronderstellen, het feit is geenszins bewezen. Het is trouwens slechts van ondergeschikt belang, daar het hier volstaat enige voorbeelden te geven van de betrekkingen, die in de xv<sup>e</sup> eeuw bestonden tussen de Brugse en de Utrechtse kloosters. Ten andere, dat deze betrekkingen veelvuldig moeten geweest zijn, kan men reeds opmaken uit den brief van de beide Nederlandse abten, die zegden zich met de Godelieve Abdij in te laten gevolg gevend aan den oproep van verscheidene religieuzen en godvruchtige personen, « religiosorum et devotorum inducti instantiis » (brief II).

\*  
\* \*

Het verslag van de abten visitators aan Splinterus van Dorsem geeft met al de gewenste nauwkeurigheid den juridischen toestand aan van de Godelieve Abdij in den schoot van de Unie van Bursfeld.

1. Het context in de kroniek van Goethals doet ons evenwel veronderstellen dat deze gebeurtenissen plaats hadden na het overlijden van den ontvanger der

abdij, Arnold Helle (1469), onder de laatste jaren van den bisschop van Doornik, Willem Fillastre († 1473), op wiens tussenkomst gezinspeeld wordt.

In deze congregatie berustte het oppergezag bij het Generaal Kapittel, dat zich bij de uitvoering hiervan bediende van abten visitators, die het zelf benoemde. De visitaties evenwel ontsloegen in genen dele de abten der kloosters zelf naar het jaarlijks kapittel te komen <sup>1</sup>. Op dergelijke samenkomsten duldde echter het kerkelijk recht nimmer de aanwezigheid van abdissen. Ligt hier misschien de reden waarom de vrouwenabdijen nooit rechtstreeks konden aansluiten bij de Unie, maar steeds « gecommiteerd », d.w.z. toevertrouwd werden aan een abt die in het kapittel zetelde en aldus als tussenpersoon kon fungeren tussen kapittel en vrouwenconvent?

Zo was dan de Godelieve Abdij « gecommiteerd » aan den abt van Oostbroek. In verband hiermede dient opgemerkt dat St. Laurens reeds een « dubbelklooster » was, dat nl. de abt van Oostbroek het bewind voerde over een communitie van monniken en een van moniales, het zg. *Vrouwenklooster* <sup>2</sup>.

De eerste taak van den abt van Oostbroek te Gistel was het terug in voege brengen van het slot. Aan ijver ontbrak het den ouden abt Jacob van Domburch zeker niet, maar zijn hoge ouderdom verhinderde hem dit werk nog ter hand te nemen <sup>3</sup>; het zou dan de taak worden van zijn opvolger, Geraart Edel, die haar nog in het jaar van zijn aanstelling aanvatte <sup>4</sup>.

Deze nieuwigheid stootte evenwel op ernstige moeilijkheden: de zusters beschikten niet over aangepaste plaatsruimte om het slotleven te kunnen leiden naar de Bursfelder

1. P. VOLK, *Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktinerkongregation (Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens, XIV)*, Münster in Westf., 1928; Ph. HOFMEISTER, *Die Verfassung der Bursfelder Kongregation in Stud. u. Mitteil. zur Gesch. des Bened. Ordens, LIII*, 1935, blz. 37-76.

2. Vgl. mijn boven aangehaalde studie.

3. Jacob van Domburch stierf

den 31<sup>en</sup> Juli of den 1<sup>en</sup> September 1483.

4. Op 14 October herdenkt het necrologium der Godelieve Abdij « D. Gerardus Edel abbas in Oostbroek qui monasterii clausuram induxit 1484 ». Het is wellicht deze passus dien P. Sollelius zich herinnerde: « Memini me alicubi legere, Virgines Godelivianas... ab anno 1484, religiosae clausurae subditas fuisse... », AA. SS., Juli, II, blz. 391 C.

observanties, aldus het verslag der abten visitators van den 5<sup>en</sup> Juli 1513 (brief IV). Vóór alles moest er gebouwd worden. Jammer genoeg waren echter de inkomsten der kleine community hiervoor volstrekt ontoereikend<sup>1</sup>. Daar men de inkomsten niet kon vermeerderen, moest men er wel toe besluiten het getal moniales te verminderen. Maar ook dat was niet zo eenvoudig, daar de abdis, niettegenstaande deze moeilijke omstandigheden, letterlijk overstelpt werd met aanvragen tot opname; invloedrijke lieden noopten haar steeds weer nieuwe postulanten te aanvaarden. Met bijzonderen aandrang stellen de abten visitators den abt van Oostbroek hiervan op de hoogte. Ongetwijfeld deelt abt Splinterus van Dorsem hun mening. Daar echter zijn brief aan Margareta *de Beka* de laatste is die hierover handelt, kan niet meer uitgemaakt worden welke gevolgen de visitatie van 1513 gehad heeft, en evenmin of de religieuzen van Gistel feitelijk hun klooster hebben kunnen vergroten.

Wij weten ook niet precies, hoe de nieuwe observantie ingevoerd werd in de Godelieve Abdij. Waarschijnlijk beperkte de abt van Oostbroek er zich toe de moniales biechtvaders te zenden en hun bovendien een exemplaar te laten geworden van den *Ordinarius* van 1474<sup>2</sup>. Onder monniken was het de gewoonte, in dergelijke gevallen, enige reeds hervormde kloosterlingen naar de pas aangesloten abdij te zenden, ten einde hun medebroeders op de hoogte te brengen van de nieuwe gebruiken. Bij slotzusters kon er echter geen

1. De verdelingstabel van de lening van 4000 pond, in 1423 door de geestelijkheid van Vlaanderen aan den hertog van Bourgondië toegestaan ten einde de kosten te dekken van het concilie van Pavia, geeft een gedacht van het betrekkelijk vermogen der onderscheiden mannen- en vrouwenkloosters in het graafschap Vlaanderen: terwijl de grote abdijen als St. Pieters en St. Baafs te Gent 110 kronen betalen, en middelmatige abdijen

als Oudenburg en St. Andries 85 of 50 kronen, is St. Godelieve getaxeerd voor 4 kronen; toch is dit nog viermaal meer dan de kleine St. Trudo Abdij te Odegem; E. FEYS en A. NÉLIS, *Les cartulaires de la prévôté de Saint-Martin à Ypres*, Brugge, 1884, nr. 769, blz. 614.

2. Deze *Ordinarius*, dat nog het ex-libris der Godelieve Abdij draagt, wordt thans bewaard in een private verzameling.

sprake van zijn, ze zo maar de baan op te sturen. Zal men dan besluiten dat de moniales te Gistel afgezonderd bleven van de andere hervormde communiteiten? Wij menen van niet. In 1480 ondertekenden zij met achttien de inlijvingsacte in de Unie van Bursfeld; de oorkonde geeft al de namen. Toen nu, de abdis Maria van Gendt het volgende jaar overleed, werd zij opgevolgd door Catharina van der Maere. Deze naam is echter niet terug te vinden in de oorkonde van 1480, evenmin als deze van haar beide opvolgsters, Margareta *de Beka* en Godelieve Spayers. O.i. kan hiervoor slechts één verklaring gegeven worden: deze abdissen, of ten minste de eerste van hen, Catharina van der Maere, waren afkomstig uit het *Vrouwenklooster* of uit een andere hervormde communiteit van Nederland, zoals Klarewater of Siloë <sup>1</sup>.

Wat hiervan ook zij, de abdissen vonden bij het doorvoeren der hervorming sterken steun bij de twee monniken van Oostbroek, de biechtvader en zijn *socius*, die te Gistel verblijf hielden.

Men weet hoezeer de kloosterzusters, in de Middeleeuwen, er prijs op stelden, een biechtvader te hebben naar eigen keus, — en hoezeer de abten weigerig waren hun monniken hiervoor aan de al te talrijke vrouwenkloosters af te staan <sup>2</sup>.

Ten einde een monnik van Oostbroek te bekomen, hadden de moniales zeer zware voorwaarden moeten aanvaarden: wanneer de zusters om een of andere reden van biechtvader wensten te veranderen, moesten zij, wanneer de ontslagnemende monnik reeds meer dan één jaar dienst had gedaan

1. Toch dient aangestipt, dat de beide abten visitators den abt van Oostbroek attent maken op een verwonderlijk groten toeloop van roepingen naar het kleine kloostertje te Gistel, waardoor de zusters gedwongen werden nieuwe gebouwen op te richten. Wellicht kan deze toeloop ten dele althans, verklaard worden door den goeden naam van de hervormde abdij. Het is goed mogelijk dat een Godelieve Spayers, een Margareta

*de Beka* tot deze postulanten behoorden, aangetrokken door de faam van Bursfelder hervorming; doch dit kan het geval niet zijn, zo wil het ons voorkomen, met Catharina van der Maere; deze althans moet van elders gekomen zijn.

2. S. ROISIN, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Revue d'hist. eccl.*, XXXIX, 1943, blz. 367.



te Gistel, voor de rest van zijn dagen in zijn levensonderhoud voorzien, hetzij te Gistel zelf, hetzij in een ander huis van de congregatie, naar beschikking van zijn oversten (brief VI).

De eerste biechtvader, die de moniales van uit Oostbroek ontvingen, was Arnold van Breda. Wij hebben hem reeds zien optreden in 1476, toen hij de aansluiting van Gistel bij de Unie voorbereidde. Hij stierf den 4<sup>en</sup> Februari 1488.

In de periode van de briefwisseling tussen abt Splinterus van Dorsem en de abdis Margareta *de Beka*, die wij hier onderzoeken, was een zekere Joannes Born biechtvader der zusters. Ook aan hem schreef de abt een brief, die, zoals wij reeds zegden, ons niet is bewaard gebleven. Het schrijven behelsde waarschijnlijk enige vaderlijke vermaningen, want de abt zendt aan de abdis een kopie van den brief en verzoekt haar, hem vervolgens te laten weten of zijn schrijven enige uitwerking had op het gedrag van den monnik.

De zinspeling van abt Splinterus op den biechtvader der zusters is heel discreet. De bijzonderheden echter van de abtelijke vermaningen zullen wij wel nooit meer te weten komen. Het geval heeft evenwel de monastieke carrière van Dom Joannes niet geschaad, daar wij hem later abt zien worden te Oostbroek, indien men al thans onze veronderstelling nopens de identiteit van Joannes *de Castro* en Joannes Born aanvaardt.

In zijn brief aan de abdis, kondigt abt Splinterus van Oostbroek zijn aanstaand bezoek aan. Nu weten wij dat hij, samen met Maynardus Man, abt van Egmond, datzelfde jaar de visitatie kwam doen te St. Andries<sup>1</sup>, welke abdij weldra zou opgenomen worden in de Unie<sup>2</sup>. Daar St. Andries niet zo ver van Gistel lag, heeft de abt van Oostbroek ongetwijfeld gebruik gemaakt van zijn tocht naar Vlaanderen om tot de Godelieve Abdij door te reizen.

Het vijfde stuk van ons cartularium is een niet gedateerd in het Latijn gesteld smeekschrift van de abdis Godelieve Spayers (1541-1548) aan den abt van Oostbroek. De abdis

1. P. VISSER, *De abdij van Egmond en haar betrekking tot de Congregatie van Bursfeld*, in *Ons Geestelijk Erf*, X, 1936, blz. 398.

2. N. N. HUYGHEBAERT, *De Bursfelder Reform in de Sint-Andries-Abdij*, in *Horae monasticae*, I, Tielt, 1947, blz. 241-259,

verzoekt dispensatie van het vleesderven, binnen de perken gesteld door de bulle *Summa Magistri* van Benedictus XII. De voornaamste reden, door de ondertekenaarsters naar voren gebracht, was dat hun biechtvader bezwaarlijk aan het klimaat van de streek kon gewennen, zodat hij zelfs voor zijn leven vreesde; het was volstrekt nodig hem op krachten te laten komen. Verschillende zijner voorgangers waren reeds de ongezonde luchtgesteltenissen ten offer gevallen, en den vreemden monnik moest het nare gedachten baren aldus rondom hem de pest te zien woeden. Het zou niet overbodig zijn enige voorzorgsmaatregelen te treffen.

Het feit dat men in ons cartularium de bulle aantreft van Innocentius VIII van den 3<sup>en</sup> Maart 1491, die aan de hervormde moniales van Klarewater en Siloë toestaat driemaal in de week vlees te eten, doet veronderstellen dat het pleit gewonnen werd.

Een andere reden om vlees te eten, door de zusters naar voren gebracht, is de grote toeloop van bezoekers die aan de gastentafel komen aanzitten: het past niet hen steeds vis voor te zetten, en evenmin is het mogelijk er zich immer in voldoende hoeveelheid aan te schaffen.

Die al te grote toeloop van niet altijd onbaatzuchtige bezoekers was juist een der misbruiken, waarover de visitators hun beklag hadden gemaakt. Reeds Splinterus van Dorsem had de abdis ingescherpt zich op dit gebied met groter discretie te gedragen. Blijkbaar werd aan de abtelijke vermaningen weinig gevolg gegeven, en — *consuetudo fit lex* — geen vijf en twintig jaar later kon de volgende abdis zich op het gelaakt misbruik beroepen om een dispensatie aan te vragen.

\* \* \*

In de hier gepubliceerde documenten wordt ons aldus naar het leven de toegewijde zorg, geschetst, die de abten van Oostbroek, en in het bijzonder Splinterus van Dorsem, aan het klooster besteedden, dat zich onder hun gezag had gesteld.

Na 1548 ontbreken ons helaas de documenten. Toch zou de waakzaamheid van de Utrechtse abten over het Vlaamse klooster niet lang meer duren. De Gelderse oorlogen en de

Calvinistische troebelen zouden fataal worden voor de conventen van het Sticht. De inname van Den Briel door de Watergeuzen in 1572 belemmerde de betrekkingen tussen Utrecht en Vlaanderen. Acht jaar later werd Oostbroek tot den afbraak veroordeeld <sup>1</sup>.

. De jongste getuigenis van het vaderlijk toezicht der abten van Oostbroek op de zusters te Gistel is dan, bij ons weten althans het kleine geschilderde portret van abt Christoffel, Roestius, dat heden nog bewaard wordt in de Godelieve Abdij te Brugge (zie plaat IV). Links van het portret leest men het volgend opschrift: A<sup>o</sup> AETAT. 49. B. B.A.M.; rechts omlijsten de initialen A. S. L. P. W. het wapen van den abt, waaronder het jaartal 1567. Men zou de initialen kunnen lezen als volgt: *Abbas Sancti Laurentii prope Wtrecht*, maar wij durven het niet verzekeren. De betekenis daarentegen van B. A. M. ontgaat ons helemaal. Het jaartal 1567 is het sterfjaar van den prelaat.

\*  
\* \*  
\*

Indien in 1595 de moniales van Gistel zich rechtstreeks tot het Generaal Kapittel van Bursfeld richtten met het verzoek den abt van het naburige Oudenburg, dat geen lid was van de Unie, tot hun visitator aan te stellen, mag dit geenszins beschouwd worden als een poging om zich aan het gezag van de congregatie te onttrekken <sup>2</sup>: enkel was, door den teloorgang van de Utrechtse abdij, de band, die hen met de

1. W. v(an) H(eteren), *Coup d'œil sur l'histoire de l'ordre bénédictin en Hollande*, in *Rev. bénédictine*, VII, 1890, blz. 514.

2. U. BERLIÈRE, *Coup d'œil sur l'histoire de l'ordre bénédictin en Belgique*, blz. 476. Feitelijk hield de abt van Oudenburg, Jehan Bourier, zich reeds in 1585 met de moniales bezig, die van alle hulp verstoken waren. Het volstaat in de *Fragmenta*, de kortstondige publicatie van D. DES-

SOMVILLE (III, 1889, blz. 281), den brief van dezen prelaat aan den Geheimen Raad te lezen, om te beseffen dat de verklaring van dom U. Berlière onjuist is: « Depuis notre retour en ceste ville [1584] nous avons pris la charge et superintendance des religieuses de l'abbaye de Ste-Godelieve de l'ordre de St-Benoît hors de Ghistelle—aldus Jehan Bourier—par le commandement de Monsieur Nostre Révérendissime évesque... »

congregatie verbond, verbroken. Willens nillens de politieke richtlijnen van de Aartshertogen volgend, moesten de moniales thans steun zoeken binnen de grenzen van 's Lands grondgebied. Hun dien te verzekeren zou weldra de taak worden van Dom Henricus van den Zype, abt van St. Andries. Zo volgde in het stift der H. Godelieve de hervorming van Dowaaï op die van Bursfeld.

### AANHANGSEL

Nopens de invoering van de Bursfelder hervorming te Gistel is ons nog een ander document bewaard gebleven, waarop het wellicht nuttig is even de aandacht te vestigen.

Toen P. Sollerius de moniales in de Boeveriestraat het bezoek bracht, dat hoger reeds ter sprake kwam, lieten de zusters hem « de oude necrologia van het huis » onderzoeken. Het oudste document van dien aard, dat de Godelieve Abdij heden ten dage nog bezit, dateert evenwel van 1873. Het volstaat echter er enige bladzijden van te doorlopen om te merken dat het basisdocument van dit dodenregister teruggaat tot de xv<sup>e</sup> eeuw en dat dus de zusters in 1873, toen de abdis Mahieu het huidige dodenboek deed opmaken, nog een der necrologia bezaten waar Sollerius gewag van maakt <sup>1</sup>.

Het huidige necrologium immers geeft de namen van al de abdisen van St. Godelieve, zowel die van Gistel als deze van Brugge, van af Maria van Gendt, die het klooster deed aansluiten bij de Unie van Bursfeld, tot en met de laatste oversten. Aan de abdisen evenwel, die aan de hervorming voorafgingen, heeft het geen herinnering bewaard. Anderzijds worden wel de laatste abten van

1. Spijts zijn ontegensprekelijk belang werd dit document nog nooit grondig onderzocht. Zoals wij zagen, hebben de Bollandisten het origineel vluchtig doorlopen; ook voor de *Gallia Christiana* werd het gebruikt (dl. V, 1725, kol. 276 v.) Doch de geschiedkundigen uit onze dagen, die nog slecht het recente afschrift aantroffen, hebben er

zich niet verder mee ingelaten; Dom U. BERLIÈRE signaleert het zelfs niet in zijn *Inventaire des obituaires belges (collégiales et maisons religieuses)*, Brussel, *Comm. royale d'hist.*, 1899, noch in het *Supplément à l'inventaire des obituaires belges*, in *Bull. Comm. royale d'hist.*, LXXII, 1903, blz. LXXXIII-CXII,

Oostbroek vermeld, van Jacob van Domburch af tot aan de opheffing dezer abdij. Ook de namen der biechtvaders en der *socii*, die uit Oostbroek afkomstig waren, werden opgenomen.

Daar een uitgave van dit necrologium ongetwijfeld nog lang op zich zal doen wachten, hebben wij het nuttig geoordeeld hier de namen der Oostbroekse monniken, die wij er in aantreffen, in het licht te geven <sup>1</sup>:

- 23 Januari. Domnus Joannes Borrewater, confessarius septimus a reformatione prima.
- 31 Januari. Domnus Henricus de Deventer, monachus Sancti Laurentii in Oostbroek, confessarius.
- 4 Februari. Domnus Arnoldus van Breda, primus confessarius post reformationem primam, 1488.
- 8 Februari. Domnus Albertus Franck, tertiu abbas Sancti Laurentii in Oostbroek, 1501. — Domnus Simon Dammaert, monachus in Oostbroek.
- 18 Februari. Domnus Gerardus Alla[e]rt, confessarius hujus monasterii, 1545.
- 19 Februari. Domnus Nicolaus Thuninck, confessarius hujus monasterii, 1540.
- 23 Februari. Domnus Christophorus Roestius, abbas octavus in Oostbroek, 1567.
- 27 Maart Lambertus van Arnhem, monachus in Oostbroek.
- 6 April. Guilielmus Dammaert, confessarius, monachus in Oostbroek.
- 9 April. Gerardus Hemelrijk, confessarius hujus monasterii.
- 22 Juni. Domnus Everardus, quintus abbas in Oostbroek.
- 23 Juni. Domnus Bernardus Schurinck, monachus in Oostbroek.
- 1 September. Domnus Jacobus van Domburgh, abbas Sancti Laurentii in Oostbroek, 1483.
- 15 September. Domnus Guilelmus, confessarius hujus monasterii, monachus Sancti Laurentii in Oostbroek, 1540.
- 14 October. Domnus Gerardus Edel, abbas in Oostbroek qui monasterii clausuram induxit 1484.

1. De datums, die naast sommige namen voorkomen, schijnen naderhand bijgevoegd te zijn; wij zouden er niet durven op

zweren; daar zij echter in ieder geval de locale traditie weergeven, hebben wij het nuttig geoordeeld ze hier op te nemen.

- 16 November. Domnus Petrus Wick, abbas in Oostbroek.  
 13 December. Domnus Joannes de Castro, abbas sextus in Oostbroek et confessarius hujus monasterii, 1541.  
 19 December. Domnus Splinterus de Dorsem, abbas quartus in Oestbrouck, 1523.  
 21 December. Domnus Gasparus Trajectinus, confessarius hujus monasterii.

Men lette op de uitdrukking : « post reformationem *primam* ». Wij treffen ze ook aan achter de namen der abdissen die hun ambt bekleedden tussen 1480 en 1622. De latere abdissen worden daarentegen heel anders aangeduid, zo b. v. op 18 Februari : « *Domna Aldegundis Andries, tertia decima abbatissa hujus monasterii* [te beginnen met de « reformatio prima » in 1480 wel te verstaan] *et quinta in reformatione Pacensi* ».

Volgend besluit dringt zich hier op : het necrologium dat in dezer voege de hervorming van Dowaaï (deze van Florence de Werquinœul, te St. Godelieve ingevoerd in 1622 door dom Henricus van den Zype) stelt tegenover de « prima reformatio » (van Bursfeld in 1480), is niet hetzelfde als het necrologium dat te Gistel werd samengesteld na de aansluiting bij Bursfeld. Het in 1873 overgeschreven necrologium was een document van lateren datum, dat te Brugge werd opgesteld na de invoering van de tweede hervorming, deze van Dowaaï. Dit verklaart dan ook waarom P. Sollerius, sprekend over de necrologia der Godelieven, het meervoud bezigt.

Al is ook het necrologium dat Mevrouw Mahieu in 1873 deed overschrijven recenter dan datgene, dat de moniales drie eeuwen vroeger uit Gistel hadden meegebracht naar Brugge, toch is zijn verdwijnen fel te betreuren ; het was immers, zoals men uit het bovenstaande reeds kan opmaken, een vrij belangrijk document voor de geschiedenis van de monastieke relaties tussen Utrecht en Vlaanderen. De gegevens nopens de abten en monniken van St. Laurens, die het ons heeft overgeleverd, zijn dubbel belangrijk, daar er, buiten een fragment uit de xii<sup>e</sup> eeuw <sup>1</sup>, geen necrologium van dit stift meer voorhanden is. Overigens werd nooit, voor zover wij konden nagaan, de lijst opgemaakt van de Oostbroekse ab-

1. Uitgegeven door N. C. Kist, *Kerkelijke Geschiedenis*, IX, 1849, *De oudste oorkonde der abdij van Oostbroek*, in *Nederl. Archief voor* blz. 31-48.

ten <sup>1</sup>. Allen die belangstellen in de geschiedenis van de Utrechtse abdij zullen de Vlaamse moniales dankbaar zijn, hen deze bijzonderheden te hebben bewaard.

1. Zo kon b.v. C. PIJNACKER-HORDIJK, *Lijsten der Utrechtse Prelaten voor 1300*, Groningen, 1912, blz. 116, die in zijn bronnen den naam aantrof van abt

Splinterus (van Dorsem, † 1523), zich afvragen of hij hier niet te doen had met een prelaat uit de XII<sup>e</sup> of de XIII<sup>e</sup> eeuw!

### SUMMARIUM

*Hic primum evulgantur quaedam documenta saec. XVI et XVII, quorum opere in incunabula Reformationis Bursfeldensis in nostris regionibus novum iam spargitur lumen. Agitur nempe de abbatibus et monachis S. Laurentii de Oostbroek anno 1480 novam observantiam in coenobium monialium S. Godelievae Ghistellensis inducentibus, annis fere triginta ante reformationem abbatae Gemblacensis, ubi primum, ut minus recte putabant eruditi, in Belgica meridionali dicta reformatio admissa fuit.*

*Quaedam etiam notatu digna, methodum in monasteriis monialium reformandis assecutam necnon vitam regimenque internam huiuscemodi monasteriorum illustrantia, breviter tantum indicantur.*

Libertus Fromondus  
(1587-1653)  
en het kerkelijk gezag

DOOR

Achiel ROETS  
(Gent)

Libert Froidmont<sup>1</sup>, beter gekend onder den verlatijnsten naam Fromondus, blijft in de geschiedenis voortleven als uitgever en eerste verdediger van den *Augustinus*, het beruchte levenswerk van Cornelius Jansenius († 1638), bisschop van Ieper. Op dien grond alleen een oordeel vellend is men licht geneigd den man te verketteren en zijn biographie met een « helaas » te besluiten. Al te vlug stapt men

1. Libert Froidmont, uit een notabele familie geboren te Haccourt, bij Visé, op 3 September 1587, volgde na zijn humaniorastudiën te Luik de cursussen van de Faculteit der *Artes* te Leuven. Eerst leraar in de philosophie bij de Praemonstratenzers te Antwerpen (1606), daarna aan de Paedagogie van den Valk te Leuven (1609), werd hij in 1628 doctor in de theologie gepromoveerd. Opvolger van Jansenius als *professor ordinarius* aan de Theologische Faculteit in 1630, als konink-

lijk hoogleraar in de H. Schrift in 1637, doceerde hij bovendien tijdelijk in de Parkabdij. Later werd hij nog president van het College van Craenendonk (1638) en van het Luikse Seminarie te Leuven (1640), rector van de Alma Mater (1638), deken van het kapittel van St.-Pieterskerk en dus kanselier van de Universiteit (1639). Hij stierf op 27 October 1653. — De voornaamste korte levensschetsen en biographische nota's, welke wij hernamen en aanvulden in onze doctorale dis-



dan heen over de veeleer gunstige aspecten van die persoonlijkheid.

Toch verdienen die lichtzijden de aandacht. Niet zonder reden immers legden Fromondus' vrienden de datum van zijn afsterven vast in het chronogram « Sol Academiae obiit »<sup>1</sup>. Niet-alledaagse vermaardheid openbaarde het *Memoriale*, te zijner eer opgericht in de kerk van Hallembaye-Haccourt<sup>2</sup>. De lovende getuigenissen van tijdgenoten als Galilei († 1642)

sertatie *Libertus Fromondus* (1587-1653), *Leuvens Hoogleraar en zijn Polemieken tegen de Calvinisten* (niet - gepubliceerde studie, waarvan gedactylografieerde tekst in de Bibliotheek van de Universiteit te Leuven), treft men aan in ANDREAS, V., *Fasti Academici*, Leuven, 1650<sup>3</sup>, blz. 141-142; FOPPENS, J. F., *Bibliotheca Belgica*, Brussel, d. II, 1739, blz. 819-821; DE BECDELIEVRE, *Froidmont*, in *Biographie Liégeoise*, Luik, d. II, 1837, kol. 118-122; MIGNE, J. P., *Fromondi Vita*, in *Scripturae Sacrae Cursus Completus*, Parijs, d. XXV, 1842, kol. 647-648; LE ROY, A., *Froidmont*, in *Biogr. Nat. de Belg.*, Brussel, d. VII, 1880-1883, kol. 312-317; REUSENS et BARBIER, *Analectes pour servir à l'hist. eccl. de la Belg.*, Leuven, d. XVII, 1881, blz. 197; d. XVIII, 1882, blz. 112; d. XIX, 1883, blz. 117-118; d. XXI, 1888, blz. 125-126; CALLEWAERT, C., et NOLS, Q., *Jansénius, évêque d'Ypres, ses derniers moments, sa soumission au S.-Siège, d'après des documents inédits...*, Leuven, 1893, blz. 24-25; N(OLS), Q., *Jansénius et l'Université de Louvain*, in *Bibliothèque Norbertine*, Heverlee, 1901, n. 1, blz. 23-33; ID., *Quelques hommes célèbres qui ont professé à l'abbaye*

*du Parc* (1426-1694), in *Bibl. Norb.*, Heverlee, 1903, n. 6, blz. 266; ID., *Masius, Abbé du Parc* (1635-1647), in *Anal. de l'Ordre de Prém.*, Heverlee, 1908, blz. 13, 36, 51; FORGET, J., *Froidmont*, in *Dict. de Théol. Cath.*, Parijs, d. VII, 1914, kol. 920-930; DEMARET, H., *Notice historique sur L. Froidmont, de Haccourt... et son Mémorial...* Luik, 1925; JARDIN, L., *Procès d'information pour la nomination des évêques et abbés des Pays-Bas, de Liège et de France-Comté* (Uittr. uit *Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome*, fasc. VIII, IX, XI), Rome, d. I, 1928, blz. 252-253; WILS, J., *Les prof. de l'anc. fac. de théol. de l'Univ. de Louvain* (1432-1797), in *Le V<sup>e</sup> Centenaire de la Fac. de Théol. de l'Univ. de Louvain*, 1432-1932. *Liber Memorialis*, Brugge-Leuven, 1932, blz. 133, 136.

1. FROMONDUS, *Actus Apostolorum, brevi et dilucido commentario illustrati...*, Leuven, 1654, *In obitum Authoris*, lofdicht vooraan in het werk; FOPPENS, *Bibl. Belg.*, d. II, blz. 820.

2. Gegevens over het kerkgebouw van Hallembaye en het *Memoriale* bij DEMARET, *Not. hist.*, blz. 5-7. De lijst en de biographieën van de inschrijvers, ID., blz. 22-54.

en Descartes († 1650), van collega's aan de Leuvense Alma Mater, van historici als Valerius Andreas († 1656), van Leibniz († 1716) zelfs, vinden hun bevestiging in de bronnenstudie van zijn filosofische en natuurwetenschappelijke geschriften door Georges Monchamp<sup>1</sup>. Kwalijk kan men hem een voortreffelijk talent ontzeggen als filosoof, physicus, astronoom, exegeet, en zelfs als humanist. Zijn smaak en zijn kennis openbaren een encyclopaedische geest, vertrouwd met de meest verscheiden problemen.

Een vluchtige blik op de lange lijst van zijn gevarieerde publicaties<sup>2</sup> laat dadelijk, benevens een veelzijdige bevoegdheid, het overwegend belang vermoeden van de polemieken in het leven van dezen theologieprofessor. De meeste van zijn eigen uitgaven vonden hun oorsprong in een controverse over astronomie, filosofie, apologetiek of Jansenistische twistpunten. De eerste twee van deze aspecten werden behandeld door Georges Monchamp; het laatste, zijn Jansenisme, ongetwijfeld het meest belangwekkende, wacht nog op een naarstig uitpluizer van de bronnen en op een geschoold geschiedkundige om die delicate kwestie te ontvouwen. Wij hebben intussen onze aandacht gericht op zijn apologetische activiteit, een nevenaspect — wij geven het grif toe — gekenmerkt evenwel door twee hoofdtrekken van den hoogleraar: wij zien er hem optreden als theoloog, en wel in gunstigen zin, en bovendien als polemist. Mochten wij dan niet verwachten er de ware Fromondus te ontmoeten

1. De monographieën van G. Monchamp, waarin ook enkele biographische inlichtingen, zijn getiteld: *Histoire du Cartésianisme en Belgique (Mémoires couronnés et autres Mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique, d. XXXIX)*, Brussel, 1886; en *Galilée et la Belgique. Essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique*, Brussel-Sint-Truiden, 1892. — Citaten van de lofwoorden van Galilée, zie MONCHAMP, *Galilée*,

blz. 94-95, 95-99; van Descartes, zie MONCHAMP, *Cartésianisme*, blz. 57, n. 1, en blz. 60; van Leibniz, zie Id., blz. 57, n. 1; van drukker Moretus, Id., blz. 214. De gunstige appreciaties van Valerius Andreas bij FOPPENS, *Bibl. Belg.*, d. II, blz. 819-821.

2. De lijst van FOPPENS, *Bibl. Belg.*, d. II, blz. 820-821, werd overgenomen door FORGET, *D.T.C.*, d. VII, kol. 927-929. — Vgl. onze doctorale dissertatie, blz. 15-40.

ten, of juist: de Fromondus van vóór de Jansenistische troebelen?

In onderhavig artikel bedoelen wij, in de mate van het mogelijke, de houding te tekenen van den lateren Jansenist tegenover het kerkelijk gezag, in het bijzonder tegenover de Roomse uitspraken. Daartoe zullen wij eerst, aan de hand van de studies van G. Monchamp, vluchtig Fromondus' standpunt schetsen betreffende de theorieën van Galilei en van Descartes en bij die gelegenheid zijn practische houding tegenover de geestelijke autoriteiten belichten. Uitvoeriger behandelen wij daarna zijn opvatting over de ontwikkeling van dogma en gebruiken in de Kerk, waaruit wij zijn theoretische mening afleiden omtrent het kerkelijk gezag, om dan ten slotte in het licht van die gegevens een proeve van verklaring vooruit te brengen aangaande zijn Jansenistische activiteit.

Wij menen, in strijd met wat men spontaan zou verwachten, Libertus Fromondus in deze kwestie gunstig te mogen beoordelen en hem te mogen tekenen als een volgbaar onderdaan, meer nog, als een getrouw voorvechter van het kerkelijk gezag, althans tot het voorjaar van 1640. Overkijken wij de verschillende werkterreinen.

De problemen, waaraan Fromondus als jeugdig hoogleraar van het Leuvense *Collegium Falconii* met voorliefde zijn aandacht wijdde, waren ontegensprekelijk de natuurwetenschappelijke vraagstukken, welke destijds nog een belangrijk onderdeel uitmaakten van de wijsbegeerte en die juist toen in het brandpunt van de belangstelling stonden. Zijn opvattingen nu op dat gebied stonden in schrill contrast met de vermeende houding in het Jansenisme. Uit de monografieën van G. Monchamp blijkt ons inziens duidelijk dat Fromondus' wetenschappelijk leven grotelijks werd beheerst door zijn mentaliteit van Rooms-katholiek godgeleerde. Het oordeel dat hij bijtrad zowel in de natuurwetenschappelijke theorieën als in de filosofische problemen was geïnspireerd door de theologische visie, die in zijn tijd opgeld maakte, en door de confrontatie met de H. Schrift, zoals deze toen werd geïnterpreteerd in de hoogste kerkelijke kringen.

Typerend voor die mentaliteit was de evolutie in zijn houding tegenover het wereldstelsel van Copernicus († 1543)

en van diens heraut Galileï. Tot tweemaal toe, in 1615 en in 1633, heeft deze laatste door zijn opvattingen over de beweging van de aarde rond de zon als middelpunt een spijtig ingrijpen van de Roomse Congregaties uitgelokt. Onder den druk van de theologische mentaliteit, die Fromondus aanzette zo trouw mogelijk de richtlijnen van het kerkelijk gezag te volgen, zien wij hem van ontvankelijk bewonderaar — indien niet voorstander — van de ontdekkingen en revolutionnaire theorieën van Copernicus en Galileï terugwijken tot het verouderde stelsel van Ptolemaios (11<sup>e</sup> e. v. Chr.) of liever van Tycho Brahe († 1601). Gunstig gestemd tegenover Galileï's opvattingen toen hij in 1616<sup>1</sup> nog zonder angstvalligheid mocht spreken, kende hij in 1619<sup>2</sup>, waarschijnlijk tengevolge van de vage geruchten over een veroordeling van de nieuwe meningen te Rome, niet meer dezelfde probabiteit toe aan Copernicus' systeem. Ofschoon hij tegen dat wereldstelsel geen enkel ernstig wetenschappelijk bewijs kon inroepen, beweerde hij van de aanhangers van de aardbeweging toch nog geen plausibel argument te hebben ontvangen hetwelk zou eisen dat hij de H. Schrift, waar deze spreekt over de omwenteling van de zon rond de aarde, niet in natuurwetenschappelijke zin zou verstaan. In zijn tractaat over de meteoren<sup>3</sup>, in 1626, verklaarde hij zich ronduit tegenstander van den Poolsen geleerde. Vijf jaar later<sup>4</sup>, bewogen door de ongunstige appreciaties — ook in katholieke kringen — betreffende de veroordeling van Galileï en met de opzettelijke bedoeling het gezag van de Roomse Kardinalen te verdedigen, waagde hij zich aan een polemiek tegen den Protestant F. Van Lansberge († 1632), in

1. LIBERTI FROIDMONT *Saturnaliae Coenae variatae somnio sive peregrinatione coelestis*, Leuven, 1616. — Vgl. MONCHAMP, *Galilée*, blz. 34-44, vooral blz. 40-41.

2. FROMONDUS, *Dissertatio de cometa anni 1618*, Antwerpen, 1619. — Vgl. MONCHAMP, *Galilée*, blz. 45-53, vooral blz. 50-52.

3. FROMONDUS, *Meteorologico-*

*rum libri sex*, Leuven, 1627. — Vgl. MONCHAMP, *Galilée*, blz. 72-78.

4. FROMONDUS, *Ant-Aristarchus sive Orbis Terrae immobilis, adversus Philippum Lansbergium liber unicus, in quo decretum S. Congregationis a. 1616... defenditur*, Antwerpen, 1631. — Vgl. MONCHAMP, *Galilée*, blz. 82-93.

wiens persoon hij de gelegenheid zag om theorie en argumenten van de Copernicani te hekelen. Hij aanvaardde dat de beslissing van de Congregatie van den Index van 1616 niet definitief was, maar toch volstond zij volgens hem opdat ieder katholiek denker de opinie van Copernicus ten minste « temeraria » zou vinden. De H. Schrift meende hij in traditionelen zin te moeten verklaren, zonder nochtans de Copernicaanse interpretatie van de betwiste teksten helemaal uit te sluiten. Waar hij echter vroeger slechts de waarschijnlijkheid had ontkend aan de nieuwe theorie, daar zette hij in 1631 een flinken stap verder en, nevens de scherpe ontleding van de broosheid der Copernicaanse argumenten, kwam hij zelf aandragen met proefondervindelijke en rationele bewijzen tegen de dagelijkse en jaarlijkse aardomwenteling. Met minder succes, voorwaar. In feite immers — hij vermoedde het maar al te wel<sup>1</sup> — trok hij aan het kortste eind. In de *Vesta*<sup>2</sup>, een vinnige repliek tegen het protestants antwoord, behield hij zijn ongunstig advies, vooral gesteund op theologische en scripturaire gronden. In het Woord vooraf van die uitgave maakte hij, één van de eersten in onze streken, Galilei's veroordeling van 1633 bekend, zonder er nochtans het belang aan te hechten van een uitspraak « ex cathedra ».

Die stellingname staat klaarblijkelijk onder den invloed van de kerkelijke uitspraken. Ten gunste van Fromondus dient echter opgemerkt dat hij steeds de mogelijkheid heeft gelaten de Schriftplaatsen in Copernicaansen zin te interpreteren<sup>3</sup>. Hij zag er zich evenwel niet toe verplicht, zolang hem geen apodictische wetenschappelijke argumenten werden opgedist. Tussen een verlokkelijke hypothese met gebrekkige argumenten en een uitspraak van het kerkelijk gezag, gesteund

1. FROMONDUS, *Ant-Aristarchus*, blz. 94 : « Hoc ergo systemate, donec emendatius quispiam dederit, utamur. Emendari enim aliquid posse non dubito, cum Astronomiae plurimum ad perfectionis culmen adhuc deesse, oculis nuper ipsis intellexerimus, quos Batavico tubo misimus in

coelum. » — Citaat ontleend aan MONCHAMP, *Galilée*, blz. 86-87.

2. FROMONDUS, *Vesta sive Ant-Aristarchi vindex adversus Jacobum Lansbergium*, Antwerpen, 1634. — Vgl. MONCHAMP, *Galilée*, blz. 104-108.

3. Zie MONCHAMP, *Galilée*, blz. 48-49, 88, 107-108.

op de traditionele verklaring van de H. Schrift, viel zijn keuze zonder aarzelen uit ten voordele van de autoriteit.

Diezelfde theologische mentaliteit zien wij opduiken in zijn oordeel — merkkelijk minder gunstig dan in vorig geval — over die andere nieuwigheid in de geleerdenwereld, de « philosophie » van Descartes. Reeds in 1637 door den auteur zelf aangezocht zijn mening neer te schrijven over den zo juist verschenen *Discours de la Méthode*, sprak hij zijn lof uit over de talenten van den wijsgeer, maar tevens zijn afkeuring van diens fundamentele opvattingen, bijzonder in de physica<sup>1</sup>. Aan die opinie bleef hij vasthouden tot het einde van zijn leven, aldus een uitzondering makend op den bijna algemenen regel dat Cartesianisme en Janse-nisme practisch bij dezelfde personen hun aanhangers vonden<sup>2</sup>. In een afkeurenden epistel van 1653<sup>3</sup>, zijn zwanezang, nam hij zelfs openlijk stelling tegen Descartes en daar weer vonniste hij in naam van het geloof en van de H. Schrift. Hij had gedebuteerd met *dissertationes quodlibeticae*, waar hij had durven pleiten ten voordele van de astronomische nieuwigheden; hij sloot zijn rijke loopbaan met de verdedi-

1. In een brief aan Plempius, 13 September 1637. — Vgl. MONCHAMP, *Cartésianisme*, blz. 47-61. Over de andere contactnamen van Fromondus met het Cartesianisme, zie Id., blz. 144-150, 151-156, 214-217, 253-256. — De resultaten van Monchamp's studie over Fromondus' houding tegenover het Cartesianisme werden bondig hernomen door DE WULF, M., *Histoire de la Philosophie en Belgique*, Brussel-Parijs, 1910, blz. 188-193. Merken wij terloops op dat in laatstgenoemd werk het portret van onze auteur (blz. 194-195) als onderschrift kreeg « Caramuel y Lobkowitz », terwijl Fromondus' naam het por-

tret van blz. 192-193 ging siëren. Klaarblijkelijk een vergissing.

2. Zie MONCHAMP, *Cartésianisme*, blz. 96-100.

3. Die brief van Fromondus werd samen met de mening van Plempius en van vier andere collega's gepubliceerd in de tweede uitgave van PLEMPIUS, *Fundamenta Medicinæ, nova editio*, Leuven, 1654, blz. 375-387: *doctorum aliquot in Academia Lovaniensi virorum judicia de philosophia Cartesiana*. Fromondus' geschrift besloeg de blz. 378, kol. a, tot 381, kol. b. — Vgl. MONCHAMP, *Cartésianisme*, blz. 253-256.

ging van de Oudheid tegen een te stout vernieuwer. Ook hierin menen wij dezelfde motieven te mogen aanduiden: als godgeleerde wierp hij zich op tot verdediger van de clasieke oude ideeën, welke in de theologische kringen burgerrecht hadden verkregen.

Intussen was Fromondus officieel opgetreden als voorvechter van het Rooms-katholiek geloof. Dat aspect bestudeerden wij in onze doctorale dissertatie. Het voorwerp van onze studie omvatte de tweede phase van de met belangstelling gevolgde controverse, ontvlamd ter gelegenheid van de inname, in 1629, van het katholieke 's-Hertogenbosch door de legers van Frederik-Hendrik. Na een eerste contactname en het vaststellen en verdedigen van de standpunten in lijvige boekdelen door Cornelius Jansenius van katholieke zijde, door Gisbertus Voetius († 1676) in naam van de Calvinistische predikanten<sup>1</sup>, konden wij een nieuwe periode aflijnen, die liep van 1636 tot 1645 en welke beheerst werd door twee andere figuren: de vertrouwensman en gewezen huisgenoot<sup>2</sup> van Jansenius te Leuven, tevens zijn opvolger als *professor ordinarius* aan de Theologische Faculteit, Libertus Fromondus, die zijn aanvallen richtte tegen Voetius, en in het ander kamp Maarten Schoock<sup>3</sup>, leerling van den predikant van

1. Die eerste phase werd meesterlijk ontleed door Pater Polman in zijn artikel *Jansenius als polemist tegen de Calvinisten*, in *Historisch Tijdschrift*, Tilburg, d. VII, 1928, blz. 325-346; d. VIII, 1929, blz. 5-17, 149-166, 248-258.

2. Zie Jac. DE LA TORRE, *Synopsis vitae Cornelii Jansenii Leerdamensis*, gepubliceerd in CALLEWAERT-NOLS, *Jansenius, soumission*, Ann. III, blz. 165-168, naar een copie bewaard in het Archief van het Aartsbisdom Mechelen, *Mus. Bell.*, C. 1, n. 10: « adscito tamen post tempus unico sibi domestico socio Liberto Fromon-

do... » (blz. 166); FROMONDUS, *Crisis*, 1636, Opdracht; JANSENIUS, *Correspondance*, blz. 531, 532, n. 1, 519; JADIN, *Procès d'information*, blz. 252-253.

3. Maarten Schoock (Schook, Schoockius), op 1 April 1614 geboren, studeerde te Franeker en te Leiden. Te Utrecht leerling van Voetius, bestreed hij Rooms-Katholieken, Remonstranten en Socinianen. Achtereenvolgens *professor extraordinarius* in de Letteren en de Welsprekendheid te Utrecht (1638), hoogleraar in de Rhetorica en de Geschiedenis te Deventer (1638), in de Logica en de Physica te Groningen (1640),

's-Hertogenbosch, welke onzen polemist tweemaal van antwoord diende.

Steunend in hoofdzaak op de bronnen <sup>1</sup>, bijzonder op de *Causae Desperatae Crisis* <sup>2</sup> en de *Sycophanta. Epistola ad G. Voetium* <sup>3</sup> van Fromondus, samen met de *Desperatissima Causa Papatus* <sup>4</sup>, waarop de Katholiek werd vergast door zijn

in de Geschiedenis te Frankfort (1666), schreef hij een lange reeks werken over de meest verschillende onderwerpen. Hij overleed in 1669. — Zie FOPPENS, *Bibl. Belg.*, d. II, blz. 858-861; DUKER, A.C., *Gisbertus Voetius*, Leiden, 1897-1915, d. II, blz. 52-63, 83-85, 175-186, d. III, blz. 229-245; KNIPSCHEER, *Schoock M.*, in *Nieuw Ned. Biogr. Woord.*, Leiden, d. X, 1937, kol. 889-891.

1. Wij citeren die bronnen onder de verkorte titels. Van Jansenius hebben wij aldus: *Alexipharman* (Leuven, 1630), *Notarum Spongia* (Leuven, 1631); van Voetius: *Naerder Openinghe* ('s-Hertogenbosch, 1630), *Philonium Romanum* (Dordrecht, 1630), *Desperata Causa* (Amsterdam, 1635); van Fromondus: *Crisis* (Leuven, 1636), *Sycophanta* (Leuven, 1640); van Schoock: *Desperatissima Causa* (Amsterdam, 1638), *Auctarium ad Desperatissimam Causam* (Amsterdam, 1645). De correspondentie van Jansenius, onlangs uitgegeven door J. ORCIBAL, *Correspondance de Jansénius* (*Les Origines du Jansénisme*, d. I, *Bibliothèque de la R.H.E.*, fasc. 25), Leuven-Parijs, 1947, in-4, xxvi + 648 blz., citeren wij als JANSENIUS, *Correspondance*.

2. De volledige titel: *Causae Desperatae Gisb. Voetii... adversus Spongiam reverendissimi do-*

*mini Corn. Iansenii, episcopi Iprensis Crisis, ostensa a Liberto Fromondo...*, Leuven, 1636, in-4°, 287 blz. Dit boek, voorafgegaan door een Opdracht aan den bisschop van Ieper en de « Elenchus Caputum », met een kort Woord vooraf van den schrijver kende in 1665 een « editio secunda correctior ». Die tweede uitgave, welke wij gewoonlijk citeren, komt wat de paginering betreft tot in de puntjes overeen met den eersten druk; slechts werden enkele fouten geweerd, terwijl de Opdracht niet werd hernomen. Het werk is gemakkelijk bereikbaar in de Bibliotheken. — Vgl. DUKER, *G. Voetius*, d. II, blz. 79-82; LEYDECKER, *De historia Jansenismi*, Utrecht, 1695, blz. 63-64.

3. L. FROMONDI *Sycophanta. Epistola ad Gisb. Voetium*, Leuven, 1640, in-4°, 74 blz. — Dit werkje, gedrukt op de persen van Jac. Zegers, werd later ingebonden samen met de *Notarum Spongia* (1666<sup>9</sup>) van C. Jansenius en met de *Crisis* (1665<sup>9</sup>) van L. Fromondus. Nergens een spoor van herdruk of vertaling.

4. M. SCHOOCKIUS, *Desperatissima Causa Papatus, nuper misere prodita, nunc turpiter deserta a Cornelio Jansenio, episcopo Iprensi, et postremo magno auctario locupletata a Liberto Fromondo...*, Amsterdam, 1638, in-4°,



tegenstrever, hebben wij na de uitwendige geschiedenis van de controverse de ontwikkeling der problemen geschetst, alsmede de methode, het karakter van den twist. Telkens zagen wij Fromondus trouw de problemen en de standpunten van Jansenius overnemen zonder zich erg te bekommeren om de centrale stelling van de Calvinisten, hun democratische opvatting over Kerk en zending. Den knoop van zijn betoog legde hij evenwel in de grondige analyse van de zendingsmacht: bevatte deze de innerlijk-tegenstrijdige opdracht tot hervorming, zoals Luther die had opgeëist? Geleidelijk — dit blijkt vooral uit zijn tweede bijdrage — onderging hij zowel voor de keuze der betwiste problemen als voor de methode den invloed der protestantse replieken. In de *Sycophanta* is aldus het hoofdvraagstuk, de zending der predikanten, van den voorgrond verdwenen, terwijl het kernprobleem van dat werk, de gelijkstelling van de Calvinistische « ketterijen » met de dwalingen veroordeeld door de vroegste Kerkvaders, hem bracht op een pad, dat, in tegenstelling met de historische methode, licht kon leiden tot de angstvallig vermeden dogmatische disputen.

De Criticus uit de *Crisis* bleef vóór alles polemist, behept met de kwaliteiten maar ook met de gebreken van den controversist: zijn kritische zin paste hij nogal eenzijdig toe op de geschriften van zijn antagonisten.

In verband met het opzet van dit artikel beperken wij ons hier tot één van de vele punten, aangeraakt in dat debat. Het is geen hoofdprobleem. Helemaal niet. Het beslaat bo-

280 blz.— Noch A.C. Duker, noch E. P. Polman konden dit boek in handen krijgen. Wij gebruikten het exemplaar, dat berust in de Koninklijke Bibliotheek te Brussel, rangnummer V. H. 15721. Het behoort tot het Fonds Van Hulthem en werd door den auteur zelf aan den eersten bezitter geschonken. Het werd gedrukt met een kleine letter op dubbele kolommen. — Wat Duker wist

over ontstaansgelegenheid, inhoud en vorm van dit werk gaf hij in zijn *G. Voetius*, d. II, blz. 83-85. Zie ook R. WAERMONT, *Voetius na 't Leven afgebeeld...*, Groningen, 1655, blz. 6-7. — Het tweede antwoord van Schoock: *Auctarium ad Desperatissimam Causam Papatus, seu Responsio ad epistolam Fromondi...*, Utrecht, 1645, in-4°, vonden wij nergens.

vendien slechts enkele bladzijden van Fromondus' repliek. Toch laat het naar onze mening toe, niet alleen de practische stellingname van den polemist tegenover het kerkelijk gezag te belichten, maar ook de theoretische grondslagen daarvan, op den vooravond van de Jansenistische troebelen. Het staat trouwens in nauw verband met de geschiedkundige methode, door beide <sup>1</sup> katholieke voorvechters bewust verdedigd.

Het voornaamste twistpunt bleef ongetwijfeld gedurende heel de polemiek: welk is de ware Kerk van Christus <sup>2</sup>? Het kwam er slechts op aan den meest geschikten weg te vinden om aan deze vraag een oplossing te bezorgen. De Calvinisten namen als voor de hand liggend criterium de waarheid van de leer: de Kerk van Christus was bij hen, want zij verkondigden de leer, die Hij geopenbaard heeft. Fromondus volgde Jansenius op een voor de Protestanten ongewenste baan. De Helena van de controverse, de inzet van den jarenlangen strijd in Den Bosch bestond volgens hem juist hierin, of de Calvinistische Kerk de ware was en of haar leer strookte met den inhoud van de H. Schrift, met Christus' Openbaring. De Hervormden antwoordden daarop bevestigend, de Katholieken ontkennend. Zonder uitzicht bleven dergelijke Schriftdisputen, door Voetius zo graag het « crux Pontificiorum » genoemd, omdat, door de obstinate weigering van de Protestanten het kerkelijk gezag als authentische tolk te aanvaarden, de twist onvermijdelijk bleef steken bij de vraag naar de juiste interpretatie van de H. Schrift. Daarom staafde Fromondus zijn negatie liever door argumenten « a poste-

1. Voor de methode in de eerste helft van de polemiek verwijzen wij naar POLMAN, *Jansenius als polemist*, H.T., d. VIII, blz. 13-17.

2. *Naerder Openinghe*, 1630<sup>2</sup>, blz. 13; *Philonium Romanum*, n. 11, 17; *Notarum Spongia*, blz. 259, 291; *Desperata Causa*, praemonitio; *Crisis*, blz. 189: « Disputamus enim, utrum Ecclesia vestra sit vera Ecclesia, et an

doctrina vestra Scripturae sacrae et Christi doctrinae consona sit. Vos affirmatis, nos negamus, et probamus a posteriori, quia in Ecclesia vestra non est successio ulla personarum per quas doctrina Christi per Apostolos et Patres usque ad Lutherum trajici potuerit. »; vgl. *ibid.*, blz. 116, 188; *Desperatissima Causa*, blz. 113, 116, 173; *Sycophanta*, blz. 68,

riori », langs historischen weg : in het kerkgenootschap van de Protestanten ontbrak immers de sluitende reeks van personen, die de brug moesten vormen om de goddelijke leer van Christus tot bij hen te voeren <sup>1</sup>.

Bewust, alhoewel ook geleid door zijn mensenkunde en zijn positief georiënteerde vorming te Leuven ontvangen, verdedigde dus de hoogleraar de geschiedkundige methode ondanks de protesten van Voetius en tegen Schoock's uitnodigingen in om de arena van de leerstellige twisten te betreden <sup>2</sup>.

De historische richting echter, welke in de Franse polemieken van de xvii<sup>e</sup> eeuw naast de officiële « methodus veroniana » herleefde onder impuls van Kardinaal Duperron († 1618) en Saint-Cyran († 1643) <sup>3</sup>, nam in de mentaliteit van sommige polemisten een gevaarlijke wending. Zij steunde op « het getuigenis van de Vaders, Gods bescherming over de Kerk en de onafgebroken overlevering van haar leer door alle eeuwen heen » <sup>4</sup>. Haar kenmerkende grote eerbied voor het kerkelijk verleden — Pater Polman beschreef het voortreffelijk <sup>5</sup> — sloeg soms wel eens over tot een verstarring

1. *Crisis*, blz. 188-189 (zie tekst gedeeltelijk in vorige nota); 189: « Cum enim de vera Ecclesia veroque Scripturarum sensu, interminabili conflictu Orthodoxi cum haeticis digladiantur, non alia facillior via est finiendi hanc rixam, quam signis quibusdam a posteriori (qualis est ista Episcoporum ab Apostolis aut Apostolorum discipulis successio) colligendo ex quo fonte manaverit aut non manaverit talis Ecclesiae fides et doctrina. » — Vgl. *ibid.*, blz. 116.

2. Wat Voetius betreft, zie *Crisis*, blz. 116-117; POLMAN, *Jansenius als Polemist*, H.T., VIII, blz. 160. Voor Schoock, zie *Desperatissima Causa*, blz. 45, 102, 113, 151, 156, 157, 160, 162,

163, 172, 176, 182, enz.

3. POLMAN, *Jansenius als polemist*, H.T., d. VIII, blz. 249-252.

4. Omschrijving van de historische methode door LE MAISTRE, *Lettre a Singlin*, in *Supplément au Nécrologe de Port Royal*, blz. 256: « (il) allait représenter la créance des anciens Pères, faire voir aux hérétiques la protection de Dieu sur l'Eglise et le cours de la doctrine par l'enchaînement et la succession de ses âges. » Citaat ontleend in Franssen tekst aan RÉBELLIAU, A., *Bossuet, historien du Protestantisme*, Parijs, 1909, blz. 13; in Nederlandse omzetting aan POLMAN, *Jansenius als polemist*, H. T., d. VIII, blz. 251.

5. POLMAN, *Jansenius als polemist*, H.T., d. VII, blz. 252-254.

van dogmatische begrippen, alsof de Christelijke Oudheid ons een definitief, volledig uitgewerkt grondplan had geboden voor leven en leer van Christus' Kerk. De te eenzijdige exploitatie van de historische bewijsvoering heeft geleid tot een dogmatisch fixisme, tot een ontkenning van de ontwikkeling van het dogma, wat dan ook, althans in de praktijk, moest leiden tot een conflict met de onderwerping aan het levend leergezag van de Kerk, tot een miskennen van het *Magisterium*. Het is immers dank aan het levend leergezag, waarin de voortdurende bijstand van den H. Geest zich uit, dat de Kerk, in wezen blijvend wat ze is, kan voortgang maken in dieper begrijpen en breder ontvouwen van den schat der Openbaring.

Voor al bij de latere Jansenisten <sup>1</sup> openbaarde zich de strekking tot een fixistische opvatting, ten gevolge van hun buitengewonen eerbied voor de Vaders en de oude Kerk. Het begrip van dogmatische onveranderlijkheid pasten zij toe op de leer van St. Augustinus († 430) en op de penitentiële en eucharistische gebruiken van de iv<sup>e</sup> en v<sup>e</sup> eeuw. Door het beperken van de ontwikkeling der geloofswaarheden maakten zij aldus practisch, ofschoon niet altijd theoretisch, inbreuk op de rol van en de onderwerping aan het onfeilbaar leergezag. Typerend was die tendens bij Nicole († 1695), voor wien de idee van verandering van het geloof uitgesloten was door de onafgebroken belijdenis van één en dezelfde geloofsovertuiging. Doch zelfs Bossuet († 1704) ging accoord met de uitspraak van Arnauld († 1694): « Alle dogma's zijn even oud als de Kerk; alle werden zij « distinctement » door de Apostelen beleden en zijn zij door de onafgebroken opeenvolging der overlevering bewaard gebleven, althans bij een gedeelte van herders en gelovigen » <sup>2</sup>.

1. RÉBELLIAU, *Bossuet, historien*, blz. 61, 84, 106; DE MEYER, A., *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)* (Univ. Cath. de Louv., *Dissertations doct. de la Fac. de Théol.*, S. II, d. IX), Leuven, 1917, blz. 112, 475-478; POLMAN, *Janse-*

*nus als polemist, H.T.*, d. VIII, blz. 253-253.

2. ARNAULD, *Seconde défense des professeurs en théologie de la faculté de Bordeaux contre divers écrits des Jésuites*: « Tous les dogmes de foi sont aussi anciens que l'Eglise; ils ont tous été crus

Jansenius behoorde nog niet tot de groep polemisten die de « Jansenistische » opvatting in dit probleem verdedigden. Zeker, in zijn *Notarum Spongia*<sup>1</sup> sloot hij aan bij de historische richting en zijn eerbied voor het gezag van de Oudheid geeft wel den indruk dat hij neigde naar de opvatting van de onveranderlijkheid van de dogma's, naar een « perpétuité de la foi », vooral als men let op zijn voorkeur voor de problemen van de « successio doctrinae » en zijn stricte interpretatie van de « consanguinitas doctrinae », welke voor hem niet louter uit een overeenkomst van leer bestond, maar tevens de « successio cathedrae » in zich sloot<sup>2</sup>. Sommige uitdrukkingen in zijn *Notarum Spongia* wijzen in den zin van een dogmatisch fixisme. Doch wij kunnen hier slechts spreken van een indruk, een neiging : de Leuvense hoogleraar heeft zich in deze controverse<sup>3</sup> niet uitdrukkelijk met het probleem van

distinctement par les apôtres et se sont conservés par la succession perpétuelle de la tradition, dans la connaissance d'une partie des pasteurs et des fidèles. » — Citaat ontleend aan RÉBEL-LIAU, *Bossuet, historien*, blz. 61-62 (ook bij DE MEYER, *Controv. jans.*, blz. 477, n. 1); in Nederlandse omzetting bij POLMAN, *Jansenius als polemist, H.T.*, d. VIII, blz. 254.

1. Zie over de plaats van Jansenius' *Notarum Spongia* in de ontwikkeling van die polemische methode, POLMAN, *Jansenius als polemist, d. VIII*, blz. 255-258.

2. POLMAN, *Jansenius als polemist, H.T.*, d. VIII, blz. 8, 160, 255.

3. In den *Augustinus*, waar Jansenius zich meer uitdrukkelijk met dat probleem ophield, in het Woord vooraf namelijk van deel II: *De Ratione et Auctoritate in rebus theologicis Liber prooemialis. In quo limites humanae rationis in rebus Theologicis*

*indagantur; & auctoritas S. Augustini in tradendo mysterio Praedestinationis et gratiae declaratur* (kol. 1-70 van de Leuvense uitgave van 1640), domineert dezelfde indruk. « Jansenius' gehechtheid aan den bisschop van Hippo, aldus R. Guelluy, heeft hem wantrouwig gestemd ten opzichte van de verdere ontwikkeling van de leer ». Dit komt tot uiting in zijn principiële afkerigheid van de « scholastieke » wijsbegeerte, van de rede, die het « hoe » van de goddelijke geheimen niet kan vatten. Het eigen vermogen van de theologie is dan ook volgens Jansenius niet de rede, maar wel het geheugen, zodat ook de Kerk in haar dogmatische definities niet steunt op wijsgerige argumenten maar op de H. Schrift en de Traditie. De geheimen van het bovennatuurlijk leven moet de godgeleerde omschrijven, steunend niet zozeer op redenering, maar door be-

de onveranderlijkheid van het dogma opgehouden; hij heeft zich beperkt tot de praeliminare kwesties van zending en « successio » en hij ontweek systematisch de problemen met betrekking tot den inhoud van de geloofsleer zelf. Als Voetius hem zijn vijftig « papistische » leerpunten voorschotelde en hem vroeg te bewijzen dat die artikelen zestien eeuwen lang door de Roomse Kerk werden beleden, dan verwees Jansenius eenvoudig naar Duperron's groot werk tegen den Engelsen koning <sup>1</sup>.

Voetius bleef echter aandringen en hij beperkte in de

roep op de Christelijke Overlevering, in het geval van de genadeleer, op St. Augustinus. Want dezes leer over de genade is « evangelisch, apostolisch, van een onwrikbaar gezag » (kol. 33-34). En « terwijl het de taak van de Kerk is de geloofsartikelen door de ketters bestreden... aan de gelovigen voor te houden en te verklaren, heeft St. Augustinus, door God bijzonder daarvoor uitgekozen, die opdracht juist voor de Kerk volbracht in den strijd om de genadeleer » (kol. 32). Bovendien « is het alleen uit St. Augustinus en niet uit alle Vaders en Leraars, dat de Kerk in deze controversen haar kennis ging putten » (kol. 32). Zodat Jansenius meende terecht te mogen schrijven: « ... quicquid clausum tegebatur... posteritati tanta ubertate reclusit, ut sicut Augustini documentis de Ecclesia nihil omnino lucis posterorum labor adjicere potuit; ita tota latitudo veritatis de gratia & quidquid ex Scripturis per humanam industriam divinitus in terris accensam educi potuit, hujusce profundi Doctoris monumentis comprehensum sit » (kol. 31-32). Gewis, Jan-

senius baseerde dat gezag van St. Augustinus juist op de goedkeuring van de Kerk, van de Pausen; theoretisch liet hij de mogelijkheid tot een verdere definitie van de Kerk; maar niettemin vertoonde hij de tendens het gezag van den Kerkvader zo hoog op te hemelen, dat het gebeurde ten nadele van de ganse na-Augustinse Traditie. Voor hem was de genadeleer met St. Augustinus volledig uitgebouwd. — Vgl. R. GUELLUY, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Érasme à Jansénius*, in *R.H.E.*, d. XXXVII, 1941, blz. 111-117; DE JONG, J., *Augustinus en Jansenius*, in *Studia Catholica*, d. VI, 1929-1930, n. 4, blz. 374-375; DE MEYER, A., *De werkwijze van Jansenius en zijn Augustinus (Meded. van de Kon. Vl. Acad. van België)*, Antwerpen-Utrecht, 1946, vooral blz. 16-21.

1. DUPERRON, *Réplique à la response du serenissime Roy de la grand' Bretagne*, Parijs, 1597. — Zie *Notarum Spongia*, blz. 34, 376. — Vgl. POLMAN, *Jansenius als polemist*, *H. T.*, d. VIII, blz. 155-156, 257-258.

*Desperata Causa Papatus* zijn onderzoek tot acht punten : aflaten, « beelden aanbidding », communie onder één gedaante, geestelijke en tijdelijke macht van den Paus, private mis sen, biecht en zondenvergeving, Schriftlezing en gebruik van een vreemde taal in den eredienst. Die artikelen werden noch door Christus, noch door de Apostelen verkondigd, terwijl hun opvolgers er evenmin melding van maakten, laat staan ze als noodzakelijke geloofsdogma's aan de Kerk zouden hebben opgelegd. Bij die punten ontbreken, meende de Calvinist, « veritas », tenzij Jansenius het tegengestelde bewijst uit de H. Schrift, en « antiquitas, catholicismus et successio », tenware getuigenissen van de Vaders en uit de Oudheid ook die kenmerken komen bewijzen <sup>1</sup>.

Had Jansenius op die preciese vraagstelling willen ingaan, dan had hij uitdrukkelijk positie moeten kiezen in het probleem van de onveranderlijkheid of de ontwikkeling van de geloofspunten. Maar hij liet de taak over aan zijn opvolger.

Fromondus, aanleunend bij St. Thomas <sup>2</sup> en in den grond steunend op den Schrifttekst, welke de Kerk noemt « de zuil en de grondslag der waarheid » <sup>3</sup>, zou den knoop op onverwachte wijze doorhakken. Hij beperkte zich echter niet tot de acht punten. Tegenover den eis het « Papisme » aan te tonen in geschriften van de eerste drie eeuwen onzer tijdrekening, stelde hij het algemeen beginsel voorop van de ontwikkeling in de Kerk, zo wat aangaat gebruiken en kerkelijke tucht als wat betreft de leer, en dat principe staafde hij door de plaats en de taak van de Conciliën te belichten.

Redelijkerwijze, redeneerde hij, moet iedereen aanvaarden dat de Algemene en de Provinciale Kerkvergaderingen op gebied van de zedenleer en van de kerkelijke tucht veel voorschriften hebben toegevoegd en dat ze de leerstellingen, onder de letter van de H. Schrift verborgen, hebben ontvouwd <sup>4</sup>.

1. *Desperata Causa*, blz. 543-544. — Vgl. *ibid.*, blz. 109, 543-595, 602-604.

2. *Crisis*, blz. 194, citeert *Summa Theol.*, II, II, q. 1, a. 7.

3. *Crisis*, blz. 195, citeert

*I Tim.*, III, 15.

4. *Crisis*, blz. 192 : « Sic igitur fatemur, quod nobiscum debetis, multa sequentibus Ecclesiae temporibus ad trium primorum seculorum mores et disciplinam ac-

Zou Voetius durven beweren dat er in de eerste vier Algemene Concilies (Nicea, 325 ; Constantinopel, 381 ; Ephese, 431 ; Chalcedon, 451), waarvan hij toch ook de decreten aanvaardt, niets werd besloten en gedefinieerd dat vroeger bij de Vaders van de eerste drie eeuwen werd betwijfeld en betwist, dat er niets nader werd bepaald dan hetgeen in de H. Schrift uitdrukkelijk vermeld staat? Waarom uit de meest afgelegen hoeken de bisschoppen samenroepen, als zij niets omtrent geloof en zeden mochten beslissen? Heeft het eerste Concilie, dat van de Apostelen (Jeruzalem, 59), en de recente Synode van de Gomaristen (Dordrecht, 1618) geen nieuwe voorschriften opgelegd <sup>1</sup>?

De Leuvense polemist vond dit overigens maar heel natuurlijk: de katholieke Kerk van de vroegste tijden vergeleek hij bij een boom, die in de eerste lentedagen aan het zwellen en aan het uitlopen gaat, maar die dan meer botten vertoont dan wel bladeren en bloemen en die stilaan onder den weldoenden invloed van de zonnestralen zijn pracht openspreidt. Toch blijft de boom met of zonder bloesem identiek dezelfde, wat zijn wezenheid betreft, alhoewel hij een zeer verschillende uiterlijke tooi en aanblik biedt naargelang de seizoenen <sup>2</sup>. Aldus bevatten die eerste drie eeuwen heel de essentie van het Pausdom, ofschoon ongetwijfeld op gebied van zedenleer en kerkelijke tucht nieuwe bijkomstige wetten en riten later werden toegevoegd en de geloofspunten zeker nog niet even uitdrukkelijk werden overgeleverd als wel na hun ontleding en ontvouwing door de Concilies. Wil Voetius die verzameling van nieuwe wetten en dogmaformuleringen

cessisse, plurima Conciliis generalibus et Provincialibus magis enucleata, quae antea sub sacrae Scripturae cortice, mortuis iam praesertim apostolis, eorum interpretibus, delitescebant. » — Vgl. *ibid.*, blz. 191, 195, 196.

1. *Crisis*, blz. 191, 194-195.

2. *Crisis*, blz. 192: « Ecclesia enim catholica illis primis temporibus, instar arboris primo Vere turgidae et parturientis erat, in

qua plures gemmas quam folia aut flores videre possis; quae deinde paulatim sequentibus solibus et surgente anno, ruptis calycibus in comas suas disperguntur. Arbor tamen sine dubio, foliata et foliis orba, una eademque est, si substantiam spectes; quamvis externa amaenitate et ornatu longe sibi dispar et ut hominum quorundam stupiditas est, possit aliquibus diversa videri. »



« Papisme » dopen, dan is iedereen accoord dat het « Papisme » niet vóór het Concilie van Trente volledig gekend was <sup>1</sup>.

Fromondus paste zijn principe al dadelijk toe op den kerkeijken eredienst. Duidelijk valt hier te onderscheiden tussen het essentiële, wat tot het wezen van den eredienst behoort, en de bijkomstige riten, voorschriften, ceremoniën, welke deze kern slechts met uiterlijken luister omgeven en die naar de willekeur van de kerkvoogden kunnen veranderen en aangepast worden aan tijd en plaats <sup>2</sup>.

Ook wat de geloofsleer aangaat, bestond de essentie van de pauselijke leer reeds in de eerste eeuwen <sup>3</sup>. In die tijden echter werden vele fundamentele geloofspunten nog maar « implicite » geloofd, terwijl ze « explicite » en « in propria

1. *Crisis*, blz. 195 : « Si igitur per Papismum intelligeretibi placet (ut ineptissime ubique facis) farraginem illam posteriorum legum Ecclesiae Rom. una cum Articulis illis de primatu Rom. Sedis, de Transsubstantiatione, Indulgentijs &c disertius quam ante per Concilia posteriora explicatis, nemo sanus contendet, talem Papismum olim, imo ante nuperam Tridentinam Synodum, in Mundo fuisse ; cum vel unica nova lex cumulo praecedentium addita, aut detracta, numerum variet & mutet congeriem. »

2. *Crisis*, blz. 193 : « Ritus enim isti pro Ecclesiae et Praelatorum arbitrio astringuntur, aut relaxantur, suntque de genere eorum, quae ut alicubi S. Augustinus, « per loca regionesque » et multo magis per secula, « variantur ». Nihil ad essentiam Ecclesiae pertinent, sed instar vestimenti sunt, quod extrinsecus circumpositum aut detractum, rei non mutat essentiam. » — Vgl. *ibid.*, blz. 192, 193-194.

3. *Crisis*, blz. 194 : « Simillimo prorsus modo... fidei fundamentalis Articuli, ijdem prorsus iam et olim primis 300. Ecclesiae annis fuerunt ; nisi quod aliqua implicite tantum a prioribus crederentur, quae explicite et in propria forma, ut Dialectici loquuntur, adhuc in lite erant et disputabantur ; sed quae postea adversus ebullientes Arrianos... et Calvinistas, per Concilia generalia, aut provincialia ab Ecclesia universalis recepta, sic diserte explicata sunt, ut nefas sit amplius dubitare ; sed qui cum pertinacia ea reijcere ausus fuerit, pro haeretico sit et merito debeat haberi » ; blz. 196 : « quidquid unquam ab Ecclesia Papistica sequentibus seculis definitum (stude, enitere, et frange tibi caput) proferre poteris, omnibus retro temporibus implicite saltem creditum, et a Spiritu Sancto initio revelatum, nec ab Ecclesia aliam, quam declarationis novitatem accepit. » — Vgl. *ibid.*, blz. 195, 210.

forma » nog betwist werden. Later werden ze door Algemene en Provinciale Kerkvergaderingen zo uitdrukkelijk verklaard en ontvouwd tegen de opkomende dwalingen, dat een hardnekkige verwerping van die uitspraken gelijk stond met ketterij. Nochtans, de Pausen evenmin als het Concilie van Nicea schiepen nieuwe geloofsartikelen: wat vroeger onder een onduidelijken zin van de H. Schrift schulde of op een andere wijze in nevel (van de Overlevering) gehuld lag, werd door de dogmatische definities slechts nieuw belicht, verklaard en verduidelijkt. Als voorbeeld nam Fromondus de leer van de transsubstantiatie: de werkelijkheid was gekend in het vroege Christendom, de naam niet; deze werd later uitgedacht om de zaak te ontbolsteren.

Wat verstond Fromondus eigenlijk door dat woord « implicite »? Was het louter een formule, welke hij overerfde van de traditie, of school er een dieper begrip onder? De beknoptheid van zijn uiteenzetting laat niet veel gevolgtrekkingen toe. Eens gaf hij een bepaald ongelukkige vergelijking<sup>1</sup>: het begrip « implicite » verdietste hij door te verwijzen naar een goudstuk, dat verborgen steekt in een geldbeurs en dat later — dit moet dan de explicite verbeelden — te voorschijn wordt gehaald. Een meer suggestieve omschrijving<sup>2</sup> — wij wezen er reeds hoger op — stelde de jeugdige Kerk voor als een bottenden boom, waar de bloemen slechts met den voortgang van het seizoen verschijnen. Dit beeld vermijdt tenminste den indruk alsof het expliciete eigenlijk reeds gaar en klaar in het impliciete was vervat. Het drukt beter den intiemeren samenhang en de wezenlijke identiteit van de ontwikkelende leer uit en is vatbaar voor vruchtbare beschouwingen. Anderzijds doet het geen uitspraak in de tot op onze dagen omstreden vraag onder welken vorm de dogma's vervat waren in het geloof van de eerste kerkgemeenschappen. Het drukt echter wel op het aspect « leven ». Wijst het niet in de richting van een beleefde werkelijkheid, welke slechts later haar conceptuele uitdrukking vindt? Trok

1. *Crisis*, blz. 195.

voetnota 2 van blz. 351).

2. *Crisis*, blz. 192 (tekst in  
Sacris Erudiri. — 23.

de oud-philosoof van den Valk al de conclusies uit dat rijke beeld? Wij kunnen het niet bevestigen, bij gebrek aan verdere uitweidingen van onzen auteur. « Implicite » stelde hij voorts gelijk met « betwist », « veritas sub ambiguo sacrae Scripturae sensu latens », « multa quae sub sacrae Scripturae cortice delitescebant » <sup>1</sup>.

De « explicitatio » komt ons enigszins klaarder voor : het is de definitie, de belichting, de ontvouwing van wat onder den twijfelachtigen zin van de H. Schrift of in de duisternis van de Overlevering schuilt <sup>2</sup>. Na zo een explicatie of definitie komt het loochenen van dat dogma gelijk te staan met ketterij en leidt tot verwerping van het gezag van de hele Kerk <sup>3</sup>. Deze officiële explicatie komt slechts toe aan het leergezag van de Kerk, want als men, zoals de Protestanten, de H. Schrift verklaart en interpreteert met als enige norm en rechter den heiligen tekst zelf, dan komt men tot een subjectieve interpretatie : men schuift zijn eigen overtuiging onder de Schriftwoorden en met den H. Geest neemt men eenvoudig een loopje <sup>4</sup>.

Opmerkenswaardig is wel dat Fromondus niet sprak van een terugkeer naar de expliciete kennis van de Apostelen, zoals Suarez († 1617) en zijn tijdgenoot Kardinaal de Lugo († 1660) die leerden <sup>5</sup>. Hij veronderstelde een impliciete kennis reeds in de vroegste Christelijke tijden.

Wat de Leuvense theoloog eigenlijk insloot onder dat kerkelijk leergezag is niet uitdrukkelijk verklaard. Wanneer hij sprak over het probleem van de ontwikkeling van de geloofsleer, dan kende hij volstreekte autoriteit toe aan wat wij het « plechtig leerambt » plegen te noemen : aan de Kerk, de

1. Teksten in *Crisis*, blz. 191, 192 (zie voetnota 4, blz. 350), 184-195 (zie voetnota 3, blz. 352).

2. *Crisis*, blz. 192, 194, 195, 196.

3. *Crisis*, blz. 194, 195 ; *Sycophanta*, blz. 66.

4. *Crisis*, blz. 115 : « Illi quippe quod volunt credunt, qui sensus sibi placentes et adulterinos

superficie litterae supponunt, et ijs, non sensui a Spiritu sancto intento et ab Ecclesia Catholica explicato, assentiuntur. » — Vgl. *ibid.*, blz. 30, 102, 106-107, 110, 111, 112-113, 116, 127, 197, 260, 276, 279 ; *Sycophanta*, blz. 58.

5. Vgl. DUBLANCHY, *Dogme*, in *D.T.C.*, d. IV, 1911, kol. 1628.

« pauselijke » Kerk, en bij voorkeur aan de Kerkvergaderingen, de Algemene Concilies en zelfs aan de Provinciale Synoden, door de universele Kerk erkend <sup>1</sup>. Van een persoonlijke onfeilbaarheid van den Paus gewaagde hij niet, maar dit feit is, benevens uit den polemischen aard van de geschriften, te verklaren uit opportuniteitsredenen: het was niet wenselijk de theorie der infallibiliteit onder haar scherpsten vorm voor te stellen aan de Calvinisten, die toch reeds zo herhaaldelijk den nadruk hadden gelegd op de aanmatigende gelijkstelling van den Paus met de Kerk <sup>2</sup>. Wanneer de « koninklijke » exegeet eenvoudig sprak over de authentische interpretatie van de H. Schrift, dan ging zijn belangstelling breder uit naar het « gewone leerambt » van de Kerk, namelijk de kerkelijke Overlevering, de mening van de Vaders, alhoewel ook hier dikwijls een meer strict beroep werd gedaan op Concilies en definities van de Kerk <sup>3</sup>.

Uit deze ontleding menen wij te mogen besluiten dat de hoogleraar zich slechts met de nodige restrictie partijganger toonde van het in de polemieken der xvii<sup>e</sup> eeuw bijna algemeen aanvaarde axioma: « bestendigheid is teken van waarheid, verandering teken van dwaling » <sup>4</sup>. Ook hij steunde op de « successio » en dus op de onvergankelijkheid van de geloofsleer, maar deze moet genuanceerd en goed begrepen. Hij liet zich niet verleiden tot het dogmatisch fixisme van de « Jansenistische » methode, zoals deze haar uitdrukking kreeg bij Nicole en Arnauld, want met volle overtuiging aanvaardde hij dat in de oude Kerk het object van de revelatie van den H. Geest nog verborgen en betwist lag in soms duistere Schriftteksten en in den nevelachtigen Traditieschat. En juist aan het kerkelijk leergezag is de taak toegewezen,

1. *Crisis*, blz. 122, 142, 191-112, 121, 125.

197, 275, 285; *Sycophanta*, blz. 19; voor Algemene Concilies in het bijzonder: *Crisis*, blz. 191, 192, 194, 195; voor Provinciale Concilies: *ibid.*, blz. 192, 194.

2. Zie bv. *Desperatissima Causa*, blz. 13-14, 44, 106, 109-110,

3. *Crisis*, blz. 103, 104, 105, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 191, 260, 285; *Sycophanta*, blz. 28-38, 60, 68, 70.

4. RÉBELLIAU, *Bossuet, historien*, blz. 57; vgl. DE MEYER, *Controv. jans.*, blz. 477, n. 1.

die Openbaring te ontvouwen en in een aan de tijdsomstandigheden aangepasten vorm uit te drukken. De norm van het geloof lag dus voor hem niet uitsluitend in de mening van de oude Kerk.

Tegenover het levend leergezag van de Kerk stond de Leuvense polemist dan ook zuiver. Want merk op, een louter theoretische opvatting over het *Magisterium ecclesiasticum* lost nog niet alles op: zowel Jansenisten als Fromondus konden in orthodoxe uitdrukkingen de rol en het gezag van het kerkelijk leeraamt formuleren. Doch een verdere vraag luidt: werden die ideeën niet ondermijnd of tegengesproken door enkele grondstellingen? Terwijl bij de latere Jansenisten onbetwistbaar die tegenspraak bestond, terwijl bij Jansenius reeds de neiging merkbaar was tot een zeker dogmatisch fixisme en dus de grondslag in wording was tot een praktische geringschatting van het leergezag, ontbrak bij zijn opvolger die basis helemaal. Vóór het conflict met Rome rond den *Augustinus* gaf hij alleszins blijk van een theoretische en praktische erkenning van en onderwerping aan het leergezag van de Roomse Kerk en deze houding steunde hij op een gezonden, beredeneerden, dogmatischen grondslag.

Dat is het bilan tot het voorjaar van 1640: geen spoor van conflict met Rome. In de beroerde Galileï-kwestie lijkt Fromondus' houding eer op een te verregaande onderdanigheid: het kerkelijk gezag heeft hij daarin krachtig verdedigd en hij heeft het gevolgd zover als zijn wetenschappelijke overtuiging het maar enigszins toeliet. In de Calvinistische controverse stelde hij zijn polemische talenten ten dienste van het traditionele erfgoed van de oude Roomse Kerk. De scripturaire dispuuten ontweek hij opzettelijk, omdat door de Protestanten het gezag van de Kerk als authentische tolk werd miskend. Hij ontpopte zich in het dispuut als een gaaf theoreticus van het kerkelijk gezag: zijn opinie omtrent de taak van het *Magisterium* droeg het merk van de zuivere orthodoxie. Onvoorwaardelijk viel zijn keuze uit ten gunste van de ontwikkeling van dogma en gebruiken, in strijd met de Jansenistische strekkingen. Zelfs in de *Sycophanta* van 1640 deed niets een theoretische of praktische wrijving vermoeden met de geestelijke autoriteit. Wel integendeel.

Hoe dan vanaf 1640 zijn sluikse handelwijze verklaren als uitgever van den *Augustinus* en zijn bedrijvigheid om de uitspraken van Rome in die zaak te voorkomen of te ontglippen? Spontaan rijst de vraag: in hoeverre handelde hij te goeder trouw? Op welke gronden meende hij de decreten nopens Jansenius' werk te mogen ontwijken? Volledig in het klare kan die kwestie maar getrokken worden door een nauwkeurig onderzoek van Fromondus' Jansenistische verweerschriften en onze voorlopige opinie zullen wij graag wijzigen indien de documenten een andere taal spreken. Niettemin menen wij niet vermetel te oordelen door enkele lichtpunten even vooruit te brengen, vooral met betrekking op de eerste jaren van den strijd.

Wie een vonnis vellen wil, moet den persoon terugplaatsen in het kader van tijd en omgeving. Door het verwaarlozen van het aanvragen ener pauselijke goedkeuring tot het uitgeven van den *Augustinus*<sup>1</sup> en door het omzeilen van de dreigbrieven uit Rome heeft Fromondus niet gehandeld naar de letter van Jansenius' « geestelijk testament », dat de uitgever nochtans klaar en duidelijk liet drukken op het verso van het eerste blad der oorspronkelijke Leuvense *Augustinus*-

1. Tenzij wij crediet zouden archief, *Acta Universitatis*, fo mogen hechten aan het « testi- 280 v°. — Wij ontleenden het ci-  
monium » dat het verweerschrift taat aan CALLEWAERT-NOLS, *Jan-  
van Jac. Zegers* afsluit: « Ego in- sénius, *soumission*, blz. 146. —  
frascriptus fateor quod die 24 au- Maar wij moeten hier in het oog  
gusti 1640 me rogaverit Jacobus houden dat de brief van Stravius,  
Seghers, typographus, ut trans- die het verbod van den *Augusti-  
mittere vellem Romam ad ma- nus* behelsde, dateert van 21 Au-  
gistrum Sacri Palatii exemplar gustus 1640 en dat hij den 24<sup>en</sup>  
unum libri cui titulus Cornelii daarop aan de afgevaardigden van  
Janssenii Augustinus, et quod ad de Universiteit was voorgelezen  
hunc finem exemplar integrum (CALLEWAERT-NOLS, *Jansénius*,  
et compactum acceptaverim. Sig- *soumission*, blz. 142-143). Fro-  
natum: Fr. Thomas Leonardi, mondus was ongetwijfeld op de  
regens primarius studii in con- hoogte en het « testimonium » is  
ventu F. F. Praedicatorum. » Dit waarschijnlijk eenvoudig een ma-  
document, onderdeel van de *Que- nœuvre* om goede bedoelingen  
rimonia Jacobi Zegers (Leuven, voor te wenden,  
1640) is te vinden in het Alg. Rijks-

editie, en dat, authentisch of vals<sup>1</sup>, parallellen vindt in het boek zelf<sup>2</sup>. Volgens de « copia testamenti » immers had de stervende bisschop van Ieper bevolen zijn werk zo getrouw mogelijk uit te geven, er deze restrictie aan toevoegend : « Indien nochtans de H. Stoel enige wijziging wil, ik ben haar gehoorzame zoon en ik verlang mij te schikken naar den wil van die Kerk, in dewelke ik steeds heb geleefd tot op dit mijn sterfbed. Dit is mijn uiterste wilsbeschikking »<sup>3</sup>. Maar... wij mogen gerust vragen : zou de Augustinusvorser, verondersteld dat hij zijn werk persoonlijk had uitgegeven, vooraf de censuur hebben geduld? En vooral : zou hij, gesteld voor den tegenstand die zijn vriend in feite heeft ontmoet, diezelfde gevoelens van onderwerping hebben blijven koesteren? Zou hij dan zijn handschrift onder het stof hebben laten verpulveren ; zou hij niet eer « Jansenist » geworden zijn en de veroordeling van Rome — als men ze in dat geval nog waarschijnlijk mag noemen — met even gezochte middelen hebben ontkracht?

Blijven wij echter bij de historische feiten. Bij ontstentenis van den schrijver nam de vriend en bewonderaar samen met H. Caelen (Calenus, † 1653) de verantwoordelijkheid op zich het levenswerk uit te geven. Fromondus kende de liefde en de zorg, waarmee Jansenius zijn « Pilmot » had omringd, hij wist wat een afmattende studie de elaboratie van dat werk had geëist ; hij stelde zich voor dat de bisschop ook

1. C. Callewaert (in CALLEWAERT-NOLS, *Jansénius, soumission*, blz. 23-74) opteerde voor de authenticiteit. A. Vandenpeereboom en A. Cauchie aanzagen het als een vals document. Vgl. DE MEYER, *Controv. jans.*, blz. 16, n. 1.

2. CALLEWAERT-NOLS, *Jansénius, soumission*, blz. 25-26, 92-93 ; FORGET, in *D.T.C.*, d. VII, kol. 927.

3. JANSENIUS, *Augustinus, copia testamenti* : « ... Hac tamen mente hanc donationem facio, ut cum doctissimis viris Magnifi-

co Domino Liberto Fromondo et Reverendo Domino Henrico Caleno Canonico Mechliniensi conferrat, et disponat de editione quam fidelissime. Sentio enim aliquid difficulter mutari posse. Si tamen Romana Sedes aliquid mutari velit, sum oboediens filius, et illius Ecclesiae in qua semper vixi usque ad hunc lectum mortis oboediens sum. Ita mea postrema voluntas est. Actum sexta Maij 1638. » Tekst ook in CALLEWAERT-NOLS, *Jansénius, soumission*, blz. 26.

hemel en aarde zou hebben bewogen om het œuvre in het licht te geven. Bovendien was hij op de hoogte van de toebereidselen, in het bisschoppelijk paleis van Ieper getroffen, om zonder veel gerucht het volume te drukken<sup>1</sup>. Hij had kennis genomen van de Opdracht van den *Augustinus* aan Paus Urbanus VIII<sup>2</sup> en van het feit dat zijn auteur geen oorlof te Rome had aangevraagd, in strijd met de decreten « de auxiliis »<sup>3</sup>. Dan mocht hij wel veronderstellen dat de bisschop zijn eerbied tegenover den H. Stoel meende te kunnen verzoenen met de verwaarlozing van een kerkelijke goedkeuring, steunend op talrijke soortgelijke praecedenten.

Anderzijds zag hij het gevaar maar al te duidelijk voor ogen: de Sociëteit van Jezus, waar Jansenius om leerstellige en andere redenen reeds in geen geur van heiligheid stond, zou onvermijdelijk in het harnas springen en de uitgave verhinderen van een boek, waarin haar markante theologen openlijk als ketters werden gebrandmerkt. Daarom nam hij zijn voorzorgen en, in navolging van zijn vriend, begon hij in het geheim te drukken op de persen van Jacob Zegers<sup>4</sup>.

Zoals gekend, werden reeds vóór dat het boek afgewerkt was, de Nuntius, de Kardinalen, de Paus, de Academische Overheid van Leuven gealarmeerd. De tegenstanders beriepen zich op Rome, eisten een ingrijpen in naam van de pauselijke decreten van 1611 en 1625, terwijl hun eigen Sociëteitsleden die bevelen herhaalde malen over het hoofd hadden gezien<sup>5</sup>.

1. Dat Jansenius een geheime tegenover die voorschriften CALLEWAERT-NOLS, *Jansénius, soumission*, blz. 42-43, 140-159.

2. Het geheim rond de uitgave en de agitatie van de tegenpartij,

3. Gepubliceerd in CALLEWAERT-NOLS, *Jansénius, soumission*, *Ann. X*, blz. 186-188.

4. Die decreten van Paulus V van de eerste partijgenoten van den *Augustinus* bij CALLEWAERT-NOLS, *Jansénius, soumission, App.* ke verhandeling « de auxiliis », *I*, blz. 140-159.

5. Zie in CALLEWAERT-NOLS, *Jansénius, soumission*, blz. 154-158, de voorbeelden van Jezulê-ten en andere geleerden.



Hoe natuurlijk was het, dat de hoogleraar voor die inconsequentie en die agitatie zich verweerde en zich nog meer inspande om zijn opzet, geïnspireerd door piëteit en vriendschap, tot een goed einde te brengen.

De zaak werd ernstig: Rome deed in de Oogstmaand van 1640 de uitgave van den *Augustinus* verbieden. Nu zij ingelicht waren over de « *decreta prohibitiva* », meenden de Universiteitsoverheden over te gaan tot het stopzetten van den druk. Doch Fromondus bleef den toestand meester: het besluit van Urbanus VIII (1625), waar de internuntius Stravius vooral op wees, bezat geen dwingende kracht, omdat het, in strijd met zijn eigen clause, aan de Universiteit niet was meegedeeld. En verder meende hij dat die decreten door de « *contraria observantia* » in onze streken mochten beschouwd worden als opgeheven, vermits zowel Jezuïeten als anderen na 1625 ongestraft verhandelingen hadden uitgegeven over die brandende materie<sup>1</sup>. Als gevolg op de uiteenzetting van die motieven besloot de Universiteit den drukker de geldelijke schade te sparen en Jansenius te onttrekken aan den strik waarmee de tegenstanders hem alleen wilden lynchen. De Faculteiten zonden een delegatie aan Stravius om hun houding te rechtvaardigen. Fromondus voelde zich gesteund.

De *Augustinus* werd voltooid en verspreid. In geweten kon de uitgever overtuigd blijven van de kracht van zijn argu-

1. Zie CALLEWAERT-NOLS, *Jansenius, soumission*, blz. 142-147. De twee hoofdreden komen herhaaldelijk terug: zie Id., blz. 57 (Fromondus en Caelen aan Roose), 145 (*Querimonia*), 179; NOLS, *Masius*, blz. 36 (Triest). — Het gaat hier niet om de objectieve waarde van die argumenten. Alhoewel in feite de Universiteit eenstemmig bleef ontkennen dat het decreet van 1625 haar was bekend gemaakt en er ook geen sporen van een notificatie zijn te vinden in de Acten van de Universiteit (CALLEWAERT-NOLS, *Jansenius, soumission*, blz. 149-154) en ofschoon de overtredingen van het decreet een historische werkelijkheid blijven (Id., blz. 155-158), kan men verdedigen dat de wet ook ondanks de overtreding haar kracht behield, en al kreeg het decreet van Urbanus VIII maar in Augustus 1640 dwingende kracht voor de Universiteit, toch bleef steeds de maatregel van Paulus V te Leuven bekendgemaakt (Id., blz. 148-149).

menten, vooral omdat in Maart 1641 de vijandige Sociëteit zelf de pauselijke decreten overtrad met haar *Theses Theologicae*. Toen in Augustus van hetzelfde jaar het hoofdwerk met aanval- en verweerschriften op den Index was geplaatst, werd de toestand bedenkelijk. Dergelijke decreten deden hem blijkbaar niet twijfelen aan de bewijskracht van zijn redenen: nog in October 1641 herhaalde hij ze in een brief aan hoofdpresident Roose († 1673)<sup>1</sup>. De proscriptie interpreteerde hij daar als een manoeuvre, een gevolg van de drijfverijen der Jezuïeten, die een vals beeld hadden opgehangen van den toestand, alsof de publicatie van en de agitatie rond den *Augustinus* in onze streken een schisma had dreigen te ontkenen. Aldus trachtten de theologen der Compagnie, door het onderdrukken van het boek, meteen de leer te verstikken en zelfs insinueerden zij dat onrechtstreeks ook de inhoud was veroordeeld. Terwijl in werkelijkheid, aldus nog steeds Fromondus, het schandaal slechts was veroorzaakt door de actie van de tegenstrevers en de leer niet eens was aangeraakt. Die naar zijn mening loense en innerlijk-tegenstrijdige bedrijvigheid van de tegenstanders verstevigde nog zijn antipathie tegen de Orde.

Te meer daar de indruk in het land niet ongunstig was tegenover Jansenius en zijn nalatenschap. Integendeel, uit diverse bronnen<sup>2</sup> blijkt dat de geestelijkheid en de geleerden hun instemming en zelfs hun vreugde betoonden met de uitgave: verre van er ergernis in te vinden, beweerden zij er diep geestelijk voordeel uit te trekken, omdat zij hun verlangens bevredigd zagen St. Augustinus beter te leren kennen. De auteur zelf genoot een gunstige faam en in zijn werk meende men adaequaat de leer van den bisschop van Hippo aan te treffen. Voeg daarbij de aarzelingen omtrent de authenticiteit van de Roomse bulle en het overweldigend gezag van den Kerkvader, en licht begrijpelijk wordt het dan

1. Zie brief van Fromondus en (Fromondus aan Roose), 178-186  
Caelen aan Roose in CALLEWAERT- (veertien getuigenissen uit het  
NOLS, *Jansénius, soumission*, blz. bisdom Ieper); NOLS, *Masius*,  
57-59. blz. 34-35 (aartsbisschop Boonen),

2. Zie b. v. CALLEWAERT-NOLS, 35-36 (Triest), 56, 62-63.  
*Jansénius, soumission*, blz. 58

dat men zich niet zo vlug onderwierp aan de disciplinaire beslissingen van den H. Stoel.

In den schoot van de Leuvense Faculteit van Theologie<sup>1</sup> heerste na het verbod verdeeldheid: de meerderheid van de professoren, vooral vanaf 1642, streden in het kamp van Jansenius. Tegen de aanvraag van drie oudere collega's om de « verderfelijke » theorieën, welke Jansenius « ten koste van een meined » had voorgehouden, nogmaals uitdrukkelijk te veroordelen, zonden de voorstanders van de verdachte genadeleer — Fromondus weer in eerste lijn — op 6 Maart 1642 een verweerschrift aan Paus Urbanus VIII. Zij beweerden dat de stellingen van den Iepersen bisschop die van St. Thomas, van St. Augustinus en van de ganse Traditie waren, dat zij niet induisten tegen de kerkelijke uitspraken, dat er geen sprake was van ketterijen en dat de tegenstanders het boek niet eens rustig hadden gelezen. Zij voelden zich vooral sterk, omdat de anti-Jansenisten niet alleen Jansenius, maar zelfs het heilig gezag van den bisschop van Hippo durfden aan te vallen. Oprecht hun onderwerping aan het pauselijk gezag belijgend, verkeerden zij in de goede mening en dachten aan de tussenkomst van Rome niet de kracht te moeten toekennen, welke de anderen er aan toeschreven.

De strijd ging voort op een breed front. Wanneer in Juni 1643 door de promulgatie van de bulle *In Eminenti* (Maart 1642) werd bekend gemaakt dat de *Augustinus* veroordeeld was als de vernieuwing van de ketterijen van Baius, was de verslagenheid aan de Universiteit groot. Maar dan weer kon Fromondus steunen, niet alleen op de mening van de rechtsgeleerden, in 't bijzonder van den Raad van Brabant, die de publicatie van het pauselijk document aan het koninklijk « placet » wilden onderwerpen<sup>2</sup>, maar bovenal op de kordate

1. Zie daarover N(ols), *Jansenius et l'Université*, in *Bibl. Norb.*, 1900, n. 6, blz. 170-175 (brief van de anti-Jansenisten); 1901, n. 1, blz. 23-33 (resumé van den verweerbrief van de Jansenistische professoren, opgesteld door Paludanus, verbeterd door

Fromondus; kopie van het oorspronkelijk stuk in het Archief van de Parkabdij). — Vgl. Nols, *Masius*, blz. 32-33.

2. Zie over de stelling der wetsgeleerden en over de houding van Roose tegenover het Jansenisme: DELPLANCHE, R., *Un légis-*

weigering van enkele bisschoppen, de bulle in onze gewesten te promulgeren. De Kerkvorsten beriepen zich nog steeds op dezelfde motieven <sup>1</sup>: zij waren overtuigd dat men in Jansenius het onderwijs van St. Augustinus aanviel; de bulle was bovendien afgeperst zonder de tegenpartij te aanhoren; van schandaal was geen sprake, tenzij van den kant der Sociëteit, terwijl de talrijke goedkeuringen juist het tegendeel bewezen. Door die weifelingen verloor de bulle veel van haar kracht. Toen in 1646 de bisschoppen van Brugge, Gent en Ieper langs aartsbisschop Boonen aandrongen, opdat het bevel tot publicatie zou teruggetrokken worden, aldus weerstand biedend aan den oproep van den nieuwen paus Innocentius X (1644-1655), gebeurde dit vooral op aanstoken van J. Sinnich († 1666) <sup>2</sup>.

Fromondus schijnt zich niet meer zo erg op het eerste plan te hebben bewogen. Wel vond men hem alom bereid de aanvallen tegen den *Augustinus*, uitgaande van de Sociëteit en vooral met betrekking op de Augustijnse opvatting van de wilsvrijheid af te slaan, maar na de promulgatie van de bulle *In Eminenti* zien wij hem niet meer zo rechtstreeks het gezag van Rome ontzenuwen of ontwijken. Het zou ons nochtans niet moeten verwonderen, indien hij enigszins wantrouwig was geworden tegenover het oppergezag, dat bij monde van Paus Urbanus VIII hem zowel in zijn vroegere liefde tot Galileï als laatst in deze tot Jansenius zo diep had gegriefd.

Tot zijn laatste levensdagen bleef hij het gezag van den H. Stoel erkennen: drie weken vóór zijn dood heeft hij nog een geschrift opgesteld om zich nader te verklaren en te verdedigen betreffende een thesis, welke aan de Alma Mater was voorgehouden. Na de uiteenzetting van zijn opinie verklaarde hij nog eens uitdrukkelijk: « Dit is mijn innigste

*ste anversois au service de l'Espagne, Pierre Roose*, Brussel, 1945, blz. 136-153, vooral blz. 137-138.

1. NOLS, *Masius*, blz. 34-36, geeft de redenen van prelaten Boonen en Triest.

2. Zie over die oppositie

CLAEYS-BOUUAERT, F., *L'opposition de quelques évêques belges, à la bulle « In Eminenti »* (6 Mars 1642) *d'après des documents inédits*, in *R.H.E.*, 1927, d. XXIII, blz. 801-817 (met publicatie van

de vier weerstands-documenten).

overtuiging. Niettemin onderwerp ik volgaarne die mening, zowel als mijn persoon en al mijn geschriften, verledene als komende, aan het Hoofd van de Kerk van Rome, waarin ik verlang te leven en met Gods genade te sterven »<sup>1</sup>. 't Is waar, die formule kan een louter Jansenistische formaliteit geworden zijn, maar als wij ze terugplaatsen in het leven van een theoloog, die tot in 1640 op de bres stond voor het kerkelijk gezag, hebben wij ze dan niet eer te interpreteren als de weergave van den tweestrijd van een katholiek wetenschapsman, die zocht zijn persoonlijke overtuiging en zijn piëteit tegenover de nagedachtenis van zijn vereerden meester en vriend te verzoenen met zijn verlangen zich te onderwerpen aan het Rome, dat op verkeerde inlichtingen — zo meende hij toch — was voortgegaan om den *Augustinus* te veroordelen? Zouden wij Fromondus hierin alle goede trouw durven ontzeggen?

Wij besluiten. Ons artikel lijkt ons een apologie te worden voor Fromondus, den Jansenist. Wij menen niet het laatste woord te hebben gesproken, noch heel de zaak in het reine te hebben getrokken. Wij blijven echter overtuigd van de rol van voorvechter van het Roomse gezag, door den polemist vóór 1640 gespeeld, en van de orthodoxie der theoretische verantwoording van die houding. Zijn Jansenistische activiteit, waar het conflict dreigde tussen die opvatting en andere motieven, lijkt ons verklaarbaar, niet zozeer als een uiting van opstandigheid en weerbarstigheid tegenover het Roomse gezag, als wel van zijn piëteit en sympathie voor Jansenius, van zijn eerbied voor het gezag van St. Augustinus, een onbetwiste autoriteit te Leuven en bij onzen au-

1. Het origineel stuk in het Archief van het Aartsbisdom Mechelen, *Mus. Bell.*, D. 5, n. 12, waaraan CALLEWAERT-NOLS, *Jansenius, soumission*, blz. 24-25, dit citaat ontleende: « Sic ex animi mei sententia sentio censeoque quam tamen prout et me meaque omnia scripta et scribenda S. Ecclesiae Rom. capiti libens sub-

jicio, cupiens in ea vivere et Deo dante mori. » Het afschrift van de formule van retractatie van Lib. Fromondus (*Mus. Bell.*, E. 1, n. 55) is een vals stuk; de slimme kopiist heeft niet bemerkt dat hij er een posthume herroeping van maakte; het document is immers gedateerd 1660.

teur<sup>1</sup>, van zijn overtuiging tenslotte dat de ideeën van Jansenius' *Augustinus* volmaakt beantwoordden aan die van den bisschop van Hippo. Zijn bedrijvigheid schijnt niet tegen Rome gericht te zijn geweest. Wel moet hij betreurd hebben dat zijn eerlijk opzet werd bemoeilijkt door de inmenging van het Roomse gezag, dat hem in ruime mate scheen beïnvloed door een groep eenzijdig oordelende geleerden. Dat zijn sympathie voor de Sociëteit daar niet bij groeide, wien zal het verwonderen? Maar dat zijn houding tegenover het kerkelijk gezag zo maar plots zou zijn omgeslagen, kunnen wij moeilijk geloven. Zeker werden zijn gevoelens van onderdanigheid sedert 1640 ernstig aan den tand gevoeld. Toch durven wij veronderstellen dat Fromondus zich ten slotte, evenals de prelaten Boonen en Triest<sup>2</sup>, zou hebben neergelegd bij de pauselijke besluiten, dat hij de formule van onderwerping zou hebben ondertekend aan de bulle *Cum Occasione* (31 Mei 1653), indien deze tijdens zijn leven en niet een week na zijn dood, den 3 November 1653, aan de Leuvense Alma M ter was bekend gemaakt<sup>3</sup>. Want een ketterse mentaliteit heeft Libertus Fromondus belist niet getoond vóór 1640, en — wij menen het althans — ook niet tijdens de verdediging van den *Augustinus*.

1. Over het gezag van St. Augustinus te Leuven, zie POLMAN, *Jansenius als polemist, H.T.*, d. VIII, blz. 152, en verwijzingen in n. 2 van blz. 152; Fromondus anderzijds ontleende in de *Crisis* op de ongeveer tweehonderd uittreksels uit oud-christelijke schrijvers er meer dan de helft van aan St. Augustinus, en dat uit acht en

twintig verschillende geschriften.

2. Zie CLAEYS-BOUUAERT, *L'opposition à la bulle « In Eminentia »*, in *R.H.E.*, d. XXIII, 1927, blz. 806; DELPLANCHE, *P. Roose*, blz. 152.

3. Zie DARIS, J., *Histoire du diocèse et de la principauté de Liège pendant le XVII<sup>e</sup> siècle*, Luik, 1877, d. II, blz. 147.

## SUMMARIUM

*Omnibus notum est Libertum Fromondum edidisse, requisitis licentiis posthabitis, Corn. Iansenii posthumum opus, quod inscribitur Augustinus. Ideoque, ut plerisque videtur, inter inoboedientes Ecclesiae filios reputandus esset.*

*At vero, vita laud. Doctoris scriptisque diligentius inspectis, conclusio contraria saltem quoad periodum prae-iansenisticam patet. In causa nempe Galilei aliisque in controversiis magisterii ecclesiastici auctoritatem strenue propugnavit, imo contra Calvinistas sanis principiis stabilivit. In controversia autem iansenistica bona fide, sed casuisticis potius methodis illis temporibus ab omnibus adhibitis intuitu incolumem servandi desideratissimi sui Domini Iprensis memoriam, Romanarum prohibitionum vim obligatoriam eludere conatus est. Sententiam tamen omniaque scripta usque ad mortem Ecclesiae Romanae capiti subiecit.*

# Die Erfahrung des Herzens bei Le Maître de Sacy

Zur Einordnung der Erkenntnislehre Pascals

VON

HANS FLASCHE

(Bonn)

Unter dem einprägsamen Bild des dritten grossen Seelenkenners und Herzensführers von Port-Royal, das von Philippe de Champagne gemalt, von Nivelon gezeichnet und von Trouvain gestochen wurde, stehen sechs Verse, die das Wesen dieses dem theologischen und philologischen Gedenken werthen Mannes in nicht besser zu formender Art ausdrücken. Sie lauten :

Il fut grave, humble, doux, sage dès son enfance,  
Il aima l'oraison, l'étude, le silence,  
Ni les biens, ni les maux n'ébranlèrent sa foi ;  
Dans le sacré repos d'une sainte retraite  
Il goûta le Seigneur, se remplit de sa loi,  
Et fut de sa parole un fidèle interprète.

Eine ernste und demütige, milde und weise, verhalten-kluge und doch des inneren Feuers nicht entbehrende, Frieden bewahrende Art zeigt sich in seiner Arbeit, offenbart sich in seinen Schriften. Wieviel er von Saint-Cyran und auch Arnauld, einem reinen « Intellektuellen », dem Pascal und Racine so viel verdanken, gelernt haben mag, wie sehr ihn auch das Ungestüm des fast zehn Jahre jüngeren Autors der *Pensées* aufmerken liess, nichts vermochte ihn aus der durch



sein bedächtiges und ausgleichendes Temperament gewiesenen Bahn zu ziehen <sup>1</sup>.

Dem Studium der Heiligen Schrift widmete er wie Pascal seine beste Kraft. Ihren Sinn suchte er zu ergründen und in der Muttersprache mit Treue, aber auch gefällig wiederzugeben. Le Maître de Sacy ist der Philologe, der Wortbetrachter unter den bedeutenden Geistern Port-Royals <sup>2</sup>. Abwägen des Gesagten lautet sein Wahlspruch. Fontaine gibt diese Absicht so wieder: « Il faut regarder l'Écriture comme la foi regarde les mystères, et n'y point mêler son esprit naturel ni le désir de savoir. Il ne faut point sauter les mots, mais les bien peser; tâcher de concilier les passages qui paraissent se contredire, et recevoir humblement ce que Dieu donne sans vouloir rien davantage <sup>3</sup>. » Wir dürfen also bei Le Maître de Sacy ein Wortverständnis, eine *Wortwahl* voraussetzen, *die allen Nuancen gerecht zu werden versucht*. Ueber seine Beurteilung der Stiltendenz der *Heiligen Schrift* berichtet wiederum Fontaine. Le Maître de Sacy stellt sich hier in die Reihe derjenigen Interpreten, die in Saint-Cyran, Guez de Balzac, Pascal und Bossuet ihre berühmtesten, die in den Testamenten dargelegte Erfahrungskraft

1. Folgende Ausgabe der Briefe wird benutzt: *Lettres chrétiennes et spirituelles de Messire Isaac Louis Le Maître de Sacy* (T. I, II), Paris, Chez Guillaume Desprez... et Elie Josset, 1690. (Abk: L) — Die Worte « cœur » und « Herz » werden in dieser Studie stets hervorgehoben.

2. Er übersetzte u.a. die Bibel, Augustinus, die Homilien des hl. Johannes Chrysostomus über das Matthäusevangelium, den hl. Prosper, die Hymnen der Kirche, die *Imitatio* usw. In Pascals sechszehntem, an die Jesuiten gerichteten Brief wird auf « la Traduction des hymnes dans les Heures du Port-Royal », also ein Werk von Le Maître de Sacy,

hingewiesen (Vgl. die Ausgabe Pascals in der *Bibliothèque de la Pléiade*, p. 625).

3. *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* (Zit. nach SAINTE-BEUVE, *Port-Royal* [éd. Doyon-Marchesné], t. II, p. 440). Zu den Worten « tâcher de concilier les passages qui paraissent se contredire », vgl. Pascals Ueberzeugung, dass man einen Autor erst dann verstehe, wenn alle seine Aussagen in Einklang miteinander gebracht wurden (Frg. 684/639, der für vorliegende Arbeit stets herangezogenen Ausgabe der *Pensées et Opuscules* [éd. L. Brunschvicg]. Die erste Zahl bezeichnet das Fragment, die zweite die Seite).

des *Herzens* nie ausser Acht lassenden Vertreter fand. « Je me souviens toujours » — schreibt Fontaine unseres Autors Worte nieder — « que feu M. l'abbé de Saint-Cyran [sc. M. de Barcos] me disait autrefois que comme Dieu a réduit sa parole et son Verbe dans un état bas et méprisable par l'Incarnation, pour sauver les hommes par ce rabaissement, il a aussi voulu honorer ce mystère dans son Écriture, en proposant cette même parole sous des expressions faibles, informes et obscures, afin de guérir ainsi les esprits superbes des hommes, et de les rendre capables de sa Grâce. Il a cru qu'il leur suffisait de leur faire goûter en ce monde la bonté de sa vérité dans l'Écriture, et il s'est réservé à leur en faire voir toute la beauté, tout l'éclat et toute la majesté en l'autre vie, où ils ne seront plus en danger d'en abuser et de s'en éblouir, comme ils y sont toujours ici. Voilà l'ordre de Dieu qu'on court risque de troubler peut-être sous prétexte d'édifier les âmes <sup>1</sup>. »

Unmittelbar nach der Heiligen Schrift folgt in der durch Le Maître de Sacy eingehaltenen Rangordnung der Bücher die schriftliche Hinterlassenschaft des grössten der lateinischen Kirchenväter, des hl. *Augustinus*, den er mit nicht geringerem Andacht als Pascal in seinen Gedankengängen zu treffen und auszulegen sucht. Eine *Vorstellung von der Grösse Gottes* zu gewinnen, das war sein Wunsch. Dabei sollte Augustinus helfen. Zu diesem Zwecke sammelte er, ein echter Philologe, Textstellen und baute sich daraus ein Mosaikbild. « Ce que M. de Sacy chercha le plus dans la lecture de Saint Augustin, ce fut de concevoir une grande idée de Dieu. Il en faisait des recueils à ce sujet; et dans le cours de sa vie, j'ai vu avec quel soin il faisait de tous les endroits de l'Écriture comme un tissu qui représentait ce grand objet, dont on peut dire qu'il était tout occupé et tout pénétré; et ceux qui, à sa mort, ont dit de lui que l'esprit de la crainte du Seigneur l'avait rempli, ont fait son véritable portrait... <sup>2</sup>. »

1. Zit. nach SAINTE-BEUVE, *l. c.*, II, p. 468. Vgl. Pascals Frg. 797/699. — Ueber den Gegensatz von sprachlicher Gestalt und gedanklichem Gehalt in der Heiligen Schrift, vgl. zuletzt die An-

gaben von E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, S. 54.

2. FONTAINE, *l. c.*, t. I, 1738, p. 339 (Zit. nach SAINTE-BEUVE, *l. c.*, II, p. 438).

Durch harte philologische Arbeit wollte er sich und anderen jenes noch irdische und doch heilige Erfahren bereiten, das in den Worten « goûter le Seigneur » beschlossen liegt und zu dem er eine in seinem Jahrhundert selten vorzufindende, natürliche Veranlagung mitbrachte. *Gerade dieses « goûter » werden wir in seinen Herzgedanken wiederfinden und bewundern.*

Neben der Bibellektüre, neben Augustinusstudien begeht er noch einen *dritten Weg*, um an das erstrebte Ziel zu gelangen. *Er betrachtet die Welt.* « Dieu a fait le monde pour deux choses : l'une, pour donner une grande idée de lui-même, l'autre, pour peindre les choses invisibles dans les visibles <sup>1</sup>. » Descartes, so legt es Le Maître de Sacy (durch Fontaine) in beredten und plastischen, sich zum Abschluss einer selten schönen Buchmetapher bedienenden Worten dar, Descartes erkennt beides <sup>2</sup>. Aber, so fragen *wir* nunmehr, wem rückt Le Maître de Sacy hier näher als Pascal? Spielt die Antithese *invisible-visible* in irgendeinem Werke der Epoche eine grössere Rolle als in den *Pensées* <sup>3</sup>? Hören wir auch, was Pascal zu Le Maître de Sacy in jener oft genannten, Epiktet Montaigne und Augustinus deutenden Unterredung sagte : « Car, s'il est agréable d'observer dans la nature le désir qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages, où l'on en voit quel-

1. ID., *ibid.* (Zit nach SAINTE-BEUVE, I. c., II, p. 446).

2. « Le soleil est un bel ouvrage, lui dit-on. Point du tout, répond-il, c'est un amas de rognures. Au lieu de reconnaître les choses invisibles dans les visibles, dans le soleil, par exemple, qui est comme le Dieu de la nature, et de voir, en tout ce qu'il produit dans les plantes, l'image de la Grâce, il prétend au contraire rendre raison de tout par de certains crochets qu'ils se sont imaginés. Je les compare à des ignorants qui verraient un admirable tableau et qui au lieu d'admirer un tel ouvrage, s'ar-

rêteraient à chaque couleur en particulier... Je ne prétends pas, dit M. Descartes, dire les choses comme elles sont en effet. Le monde est un si grand objet, qu'on s'y perd, mais je le regarde comme un chiffre. Les uns tournent et retournent les lettres de cet alphabet, et trouvent quelque chose : moi j'ai aussi trouvé quelque chose, mais ce n'est pas peut-être ce que Dieu a fait. » (*ibid.*) Vgl. zur Analogie zwischen « nature » und « grâce », PASCAL, Frg. 643/622.

3. Vgl. Section X : Les Figurations !

que caractère parce qu'ils en sont les images, combien est-il plus juste de considérer dans les productions des esprits les efforts qu'ils font pour imiter la vérité essentielle, même en la fuyant, et de remarquer en quoi ils y arrivent et en quoi ils s'en égarent, comme j'ai tâché de faire dans cette étude<sup>1</sup>. » Hier konnte Le Maître de Sacy eine ihm zusagende Welt- und Wirklichkeitsgliederung für sich fruchtbar machen.

Diesem stets aufnahmebereiten, auch von Schülern lernenden, der *Herzenspädagogik* und des *Herzensmasses* kundigen, trefflichen Manne wurde Pascal anvertraut<sup>2</sup>. Auch an den Sitzungen der Schriftgelehrten, die mit Le Maître de Sacy die Uebersetzung der Bibel begutachteten, beteiligte er sich und lernte so die philologische Gewissenhaftigkeit seines « directeur » kennen.

Pascal nimmt also von Le Maître de Sacy, Le Maître de Sacy nimmt von Pascal. Betrachten wir — um dies noch einmal zu betonen — zwei Stellen aus der erwähnten Unterredung. « ... M. Pascal lui dit que, s'il lui faisait compliment de bien posséder Montaigne et de le savoir bien tourner, il pouvait lui dire sans compliment qu'il savait bien mieux saint Augustin, et qu'il le savait bien mieux tourner, quoique peu avantageusement pour le pauvre Montaigne<sup>3</sup>. » Pascal lernt Augustinus tiefer kennen. Le Maître de Sacy bewundert die geistige Wendigkeit des Auvergnaten. « M. de Sacy ne put s'empêcher de témoigner à M. Pascal qu'il était surpris comment il savait tourner les choses ; mais il avoua en même temps que tout le monde n'avait pas le secret, comme lui, de faire des lectures des réflexions si sages et si élevées<sup>4</sup>. »

Die geistige Gestalt de Sacys vermögen wir am besten aus dieser Unterhaltung und, einem von Bremond in seinen Untersuchungen durchgängig beobachteten Prinzip folgend, aus den *Briefen* kennen zu lernen, die erst sechs Jahre nach dem Tode des Verfassers und achtundzwanzig nach demjenigen Pascals veröffentlicht wurden. Sie bleiben der beste Führer

1. Zit. Ausgabe (*Pensées et Opuscules*), p. 159.

3. *Entretien avec M. de Sacy...*, p. 156.

2. Vgl. den Brief Jacqueline's vom 19. 1. 1655.

4. *Ibid.*, p. 161.

durch Denken und Fühlen dieses in unmittelbarer geistiger Gemeinschaft mit dem Verfasser der *Pensées* lebenden Port-Royalisten.

Le Maître de Sacy bedauert die Philosophen, die, wie Montaigne, durch ihr « raisonnement » gequält werden, *weil* sie ausserhalb des Glaubensbereiches zur Wahrheit gelangen wollen. Wie Montaigne den Glauben beiseite schiebt, um mit den Methoden der Vernunft — doch vergebens — Erkenntnisse zu suchen, so drängt Le Maître de Sacy die Vernunft aus seinen Ueberlegungen hinaus, um dem Glauben Raum zu geben. Nur er und nicht die *ratio* kann die Disposition des « rectum corde » schenken <sup>1</sup>. Denn der Glaube stellt die Vernunft Gottes dar, muss daher auch diejenige des Menschen werden: « notre raison ... doit être la foi qui est la raison de Dieu même... <sup>2</sup>. » *Mit diesen Worten will Le Maître de Sacy eine Rechtfertigung, eine Erhebung der fides zu einer bestimmte Gesetze befolgenden, erkennenden Kraft bestätigen.* Hier wirken die von Pascal in den berühmten Fragmenten 277 und 278 beleuchteten « raisons du cœur ». Demjenigen Vermögen, das schon beim heranwachsenden Menschen durch Sinne und Gewohnheit <sup>3</sup>, beim herangewachsenen in allen wesentlichen Fragen durch den im Herzen gegenwärtigen Glauben ersetzt wird, lässt er daher keine besondere Aufmerksamkeit gelten. Er erkennt seine Leistungen, will es aber « geopfert <sup>4</sup> », « raison » durch « foi » überhöht wissen.

Während bei vielen Autoren des siebzehnten Jahrhunderts, mögen sie dem profanen oder sakralen Bereich der Literatur angehören, die Begriffe « cœur » und « esprit » gewohnheitsmässig und ohne tiefere Ueberlegung gebraucht werden, erhält man beim Lesen der Schriften de Sacys den Eindruck der sorgsam überdachten, bewusst so geformten, die beiden

1. L I, 72. Sind zwei arabisches Zahlen angegeben, so bezeichnet die letzte die Seite des jeweiligen Briefbandes.

2. L II, 86, 333.

3. L I, 9, 47: « Ils [sc. les enfants] ne sont pas d'ordinaire

si capables d'être instruits par la raison que par les sens et par la coutume qui leur imprime insensiblement l'esprit de modestie et d'humilité... »

4. « ... en faire un sacrifice à Dieu... » (*Entretien...*, p. 156).

Termini *wirklich abgrenzenden* Anwendung <sup>1</sup>. Um diese im Geist Port-Royals besonders lebendige Art der *Antithese* <sup>2</sup>, die uns im Hinblick auf das Thema — Einbettung des Pascalschen *cœur*-Begriffes in eine Tradition — gespannt aufhorchen lässt, bei Le Maître de Sacy auf ihre Anwendung zu prüfen, seien zwei Texte ausgewählt.

Als Deuter Augustins, als Schüler Saint-Cyrans strebte Le Maître de Sacy, wie wir sahen, auf seine Weise in mühevoller, philologischer Kleinarbeit danach, alle Vorbedingungen für ein Einleben in die möglichst reiche Vorstellung der Grösse Gottes zu erfüllen. Einsicht in die Nichtigkeit des Menschen wuchs zugleich, zunächst aber auch die in den *Pensées* immer erneut ausgesprochene Erkenntnis, dass ein verstandesmässiges Begreifen des « néant » nicht ausreiche. « ... cette profondeur d'humilité qui remplit le cœur de ce Saint [sc. Augustin], à la vue de ce profond abîme de péché, de faiblesse, d'orgueil, d'ingratitude et de ténèbres qui se trouve en chacun de nous et qui y demeure si caché, qu'encore que notre esprit en soit convaincu, notre cœur néanmoins n'en est presque jamais, ou entièrement persuadé, ou touché profondément comme il le doit être <sup>3</sup>. » In einer für seine Auffassung von der religiösen Erkenntnis beiseitehelfenden Art gibt hier Le Maître de Sacy einen kleinen Ueberblick über die dem Menschen zur Verfügung stehende Erfahrung. Ueberzeugungsempfangender Geist und erregungspürendes Herz stellte auch die profane Literatursprache der Zeit gegenüber. Mit so klarer Scheidung zwischen « convaincre » des « esprit » und einem « persuader », einem « toucher » des « cœur » reiht der Autor sich jedoch in einen zahlenmässig weit geringeren Kreis augustiner Denker ein. *Die Nichtigkeit des menschlichen Seins im Hinblick auf göttliche Grösse wird*

1. Vgl. L I, 25, 90; L I, 89, Singlins (SAINTE-BEUVE, l.c., III, 281; L II, 50, 208; L II, 209; p. 88).

L II, 282.

2. Vgl. PASCAL, Frg. 283/460; 287/462; 288/463. Als Zeugnis für den Kampf gegen « esprit », vgl. die durch Mère Agnès an Jacqueline weitergeleitete Nachricht

3. L II, 95, 363. Zur Terminologie, vgl. PASCAL, *De l'Art de persuader*, p. 187; zur Erkenntnis des Wesens des Menschens durch das Herz, vgl. PASCAL, Frg. 445/537.

*in angemessener Weise nicht durch den denkenden, vergleichenden, schlussfolgernden Geist, sondern erst durch das ihn an Reichweite überragende, fühlend-erkennende Herz wahrgenommen.* Nur so vermag der Mensch zu einer wesentlichen Erfahrung des Todes zu gelangen: « Il est fort bon d'avoir ces pensées [sc. an den Tod], mais il faut examiner en même temps si elles sont effectives, si elles sortent du fond du cœur ou si elles demeurent sur la surface de votre pensée <sup>1</sup>. » Jedes nicht im *Herzen* verwurzelte Erfassen der letzten Dinge hat nicht den höchsten, dem Menschen möglichen Grad erreicht.

Ausführlich bespricht Le Maître de Sacy in einem seiner Briefe die Worte Davids, in welchen dieser Gott um einen neuen Geist und ein neues *Herz* bittet <sup>2</sup>. Wie in der Schriftstelle, so wird auch in der französischen Interpretation nicht eine Gegenüberstellung im bisher besprochenen Sinn bezeichnet, sondern eher « esprit » als ein besonderer, von « cœur » mitbestimmter Teil der Gesamtpersönlichkeit vorweggenommen. Das neue *Herz* meint das Zentrum der neuen, vom Geiste Gottes bestimmten Persönlichkeit. Daher lässt denn auch Le Maître de Sacy nach einer einmaligen Erwähnung den Begriff « esprit » fallen und spricht nur noch — elfmal in dieser Textstelle! — vom *Herzen* <sup>3</sup>. *In der Auserwählung des Herzens als Gott zugewandten Organs liegt — wie schon in der Heiligen Schrift — die oben durch zwei Belege hervorgehobene Begabung mit einer besonderen Erfahrungskraft, welche über die den nichtgöttlichen Dingen zugeordneten Erkenntnisvermögen hinausgeht, begründet.* Zuweilen scheint Le Maître de Sacy die Bedeutung dessen, was er « cœur » nennt, dem Leser förmlich einhämmern zu wollen, sei es, dass er von den *im Herzen ruhenden, auch von Pascal als grundlegend erachteten Kräften* Demut, Reinheit und Liebe oder von den *eigentlichen Herzerfahrungen*, etwa dem Auskosten der Worte, spricht.

Dem ersten Anruf Gottes folgt die Aufwärtsbewegung des

1. L I, 87, 274; vgl. L I, 73 und L II, 63, 254! Vgl. Pascals Brief über den Tod des Vaters, l. c., p. 98/99.

2. L II, 56, 232. Vgl. Pascals

Brief an Mademoiselle de Roannez, l. c., p. 216.

3. Man vgl. die neunmalige Wiederholung von « cœur », L II, 71, 680/81,

Menschen in Demut des *Herzens* <sup>1</sup>, in Reinheit des *Herzens* <sup>2</sup>, in Liebe des *Herzens* <sup>3</sup>. Augustinus und den als Vorläufer Pascals noch zu würdigenden Bernhard von Clairvaux wählt Le Maître de Sacy sich hier als bevorzugte Lehrmeister aus. « Je lisais ce matin dans saint Augustin, qu'on a le *cœur* droit, *cor rectum*, lorsqu'on trouve bon tout ce que Dieu fait, et que nous soumettons notre volonté à la sienne <sup>4</sup>. » Nach der Ansicht des hl. Bernhard fällt Demut mit Selbsterkenntnis zusammen: « ... C'est se connaître soi-même, non d'une connaissance superficielle et passagère, mais qui entre dans le fond du *cœur*... <sup>5</sup>. » Die schönste in einen der Briefe verwobene Charakterisierung der *humilitas*, die zugleich in präziser Weise mit dem Wort « *cœur* » spielt, lautet: « L'humble de *cœur* est le *cœur* de Jésus-Christ. Que craindra celui qui non seulement est un membre de Jésus-Christ, mais qui en est le *cœur* <sup>6</sup>. » Ebenso zahlreich sind auch die Einflechtungen von Lobsprüchen über Reinheit und Liebe als Eigenschaften des *Herzens*.

Im *Herzen* spürt man die Gegenwart Gottes <sup>7</sup>. Im *Herzen* kommt die Gnade in ihren vielfältigen Arten nieder <sup>8</sup>, im *Herzen* endlich verwirklicht sich jener von Paulus (Col. III, 14) gerühmte Friede <sup>9</sup>, den Le Maître de Sacy während seines ganzen Lebens zu bewahren wusste, der seiner bedächtigen Art den Stempel aufdrückt und von Du Fossé bei seinem Tode so sehr gerühmt wurde <sup>10</sup>. « La paix du *cœur* », bei Le Maître de Sacy schwingt in diesem Ausdruck ein ganz besonderes Hochgefühl mit. Durch eine « attention intérieure à Dieu <sup>11</sup> » erreichten diejenigen den Frieden « qui se retournent non vers leurs sens ni vers leur esprit, mais vers leur *cœur* <sup>12</sup>. » Das göttliche Leben im *Herzen* — la vie divine ...

1. L II, 265; L I, 56, 180.

Vgl. Pascals Biographie, I. c., p. 16.

2. L II, 265. Vgl. PASCAL, Frg. 240/444!

3. L II, 362. Vgl. PASCAL, Frg. 194/415; 194/423; 226/432; 229/433; 430/526; 692/643.

4. L I, 18, 71.

5. L I, 84, 265/66.

6. L II, 681.

7. L I, 14, 63; L II, 79, 310.

8. L II, 62, 643; L II, 684;

L II, 365; L II, 228, 463.

9. L II, 57, 234; L II, 91,

356.

10. Vgl. SAINTE-BEUVE, I. c., II, p. 469.

11. L II, 65, 262.

12. L II, 238.



dans le *cœur* <sup>1</sup> — weiss Le Maître de Sacy in bewegender Weise auszumalen.

Ein Wort wird im *Herzen* gebildet, das *Herz* spricht ein Wort, verfügt über ein besondere Gefühl für Worte — Bilder für das *Herzerkennen*, welche dem über die Tradition des « *verbum cordis* » nachsinnenden Philologen geeigneter als andere erscheinen mussten <sup>2</sup>.

Auch hier darf man es sich nicht versagen, das Zeugnis Fontaines als Beweis für die Richtigkeit der aus de Sacys Schriften gewonnenen Ueberzeugung anzuführen. Le Maître de Sacy besass besondere Vorliebe für einige die Grösse Gottes hervorhebende Worte des Alten Testaments. Sie lauten : « *Semper enim quasi tumentes super me fluctus timui Domini, et pondus ejus ferre non potui* <sup>3</sup>. » Der Geschichtsschreiber Port-Royals erläutert : « Il ne la [sc. cette parole] disait pas seulement, mais il la sentait, et il la sentait comme le saint homme Job, non par un sentiment passager, mais par un sentiment du *cœur* qui était toujours le même. Il s'était accoutumé à peser ainsi toutes les paroles des hommes de Dieu. Quand nous parlons, nos paroles passent, et bien souvent nos bons mouvements en même temps ; mais il regardait les paroles des Saints dans l'Écriture comme celle des Anges. Or, comme il nous le disait souvent, ils y sont pendant toute l'Éternité <sup>4</sup>. »

Nach diesem zu Frg. 283 führenden Hinweis auf die der Heiligen Schrift einzig angemessene, vom *Herzen* ausgehende Leseart, nach den schon im Abschnitt über die Antithese erläuterten Erkenntnisfähigkeiten seien nun *noch* einige der für die Sonderstellung von « *cœur* » beweiskräftigsten Textstellen deutend aneinrandergereiht. Die Worte « *scienter pius et pie sciens* », die Le Maître de Sacy in einem seiner Briefe erläutert, dürfen als Symbol des Schaffens in seinem Leben gelten <sup>5</sup>. *Oraison* und *étude* betrachtet er nicht als zwei

1. L II, 350 ; Vgl. L I, 22, 83! ... dont le sentiment n'est point

2. Vgl. L I, 64 : « J'estime sorti de son *coeur*... ».  
 beaucoup les paroles que Dieu 3. FONTAINE, l. c., t. I, p. 339.  
 forme dans le *coeur* des âmes 4. *Ibid.*  
 qui sont à lui... » — L II, 211 ; 5. L I, 3, 25 : « *Scienter pius*  
 L II, 90, 349 : « ... la parole et *pie sciens*. Cela est aisé à dire

verschiedene Bereiche der Tätigkeit, sie durchdringen sich gegenseitig. Das Ideal eines « *pie scire* » wird durch die Forderung eines « *apprendre par cœur* » erklärt. Frommes Wissen ist ein solches, das, in langer Meditation tief ins *Herz* eingedrungen und von ihm erfasst, ohne äussere Hilfe eines Buches reproduziert werden kann. « *Apprendre par cœur* » bedeutet also nicht ein mechanisches Auswendiglernen, sondern ein die überlegende Tätigkeit der *raison* ausschaltendes, innerliches Aneignen <sup>1</sup>.

In seiner Unterhaltung mit Pascal nennt Le Maître de Sacy das « *sacrificium rationis* » beim Namen, als er die Lehre des nur die *raison* anerkennenden und sie doch verwerfenden Montaigne vor sich ausgebreitet sieht. « *Vous êtes heureux* », sagt er zu Pascal, « *de vous être élevé au-dessus de ces personnes qu'on appelle des docteurs, plongés dans l'ivresse de la science, mais qui ont le cœur vide de la vérité. Dieu a répandu dans votre cœur d'autres douceurs et d'autres attraits que ceux que vous trouviez dans Montaigne* <sup>2</sup>. » Wie bei der Betrachtung des Stiles der Heiligen Schrift, der auf die Ueberzeugung des *Herzens* abzielt, so lehnt Le Maître de Sacy auch hier die Trunkenheit der im Gewande bestechender Eloquenz auftretenden Wissenschaft zugunsten der Nüchternheit der Wahrheit ab. « *Il reconnut* », so heisst es vom hl. Augustinus, « *avec quelle sagesse saint Paul nous avertit de ne nous pas laisser séduire par ces discours. Car il avoue qu'il y a en cela un certain agrément qui enlève: on croit*

et difficile à faire. Nul ne l'a si bien fait que celui-là même qui l'a dit. Il faut pour cela méditer beaucoup, marquer et apprendre même par *cœur* les plus beaux endroits... ».

1. Vgl. Pascals Erkenntnisvertiefung durch Wiederholung (Brief an Mme Périer, l. c., p. 92-93). — Ueber die etymologische Herleitung von « *apprendre par cœur* », vgl. E. R. CURTIUS, l. c., S. 52, Anm. 2.

2, *Entretien...*, p. 156. Einen

besonders tatkräftigen Kämpfer gegen alles neugierdegetragene Wissen fand Port-Royal in Tillemont (Vgl. *Réflexions morales de M. Le Nain de Tillemont sur divers sujets de morale*, p. 18, 20. Zit. nach H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, p. 206. Man vgl. auch das Gedicht d'Andillys: *La connaissance inutile* [*Stances et poésies chrétiennes*], SAINTE-BEUVE, l. c., II, p. 395.)

quelquefois les choses véritables, seulement parce qu'on les dit éloquentement. Ce sont des viandes dangereuses, dit-il, mais que l'on sert en de beaux plats, mais ces viandes, au lieu de nourrir le *coeur*, le vident <sup>1</sup>. »

In eben dieser Unterrednung mit Le Maître de Sacy, in welcher die Kraft des *Herzens* so strahlend erscheint, hatte Pascal die Auffassung Montaignes von der geometrischen Erkenntnis dargelegt und deren Abhängigkeit von der allgemeinen Unsicherheit der menschlichen *ratio* in allen Disziplinen nachgezeichnet. « Enfin il examine si profondément les sciences et la géométrie dont il montre l'incertitude dans les axiomes et dans les termes qu'elle ne définit point, comme d'étendue, de mouvement etc. <sup>2</sup>... » *Vielleicht war für Pascals Ueberlegungen auf diesem Gebiet, für seine Entdeckung der coeur-Basis in der Mathematik das nachdrückliche Verweilen de Sacys bei der Funktion des Herzens eine der ihn zu seiner Schau führenden Anregungen.*

Dass de Sacys andächtige Wertung der *Herzerfahrung* an die zunächst durch die Bibel, durch Augustinus und seinen Interpreten Jansenius bestimmte, für den Bereich des Religiösen besonders erhellte Blickweite Pascals heranführt, darf nach den Darlegungen der am Leser vorübergezogenen Studie als unbezweifelbar gelten. Der aus den gleichen Quellen schöpfende Philologe erarbeitete sich, formulierte Ergebnisse sammelnd, die Betrachtungsart religiöser Erkenntnis, welche der Philosoph dank spekulativer Begabung nach diesem Anstoss, jenem Hinweis in eigener Denkmühe entwickelte. Grösse Gottes, Symbolisierung der unsichtbaren durch sichtbare Dinge, Untauglichkeit der menschlichen Vernunft zur angemessenen Erkenntnis der einen wie der anderen Idee, Annahme des Glaubens als Wegweiser in solch bedrückender Situation, diese Hauptmotive finden sich im Werk de Sacys wie Pascals. Bei beiden bedient sich der Glaube eines besonderen Erfahrungsorgans, des *Herzens*. Le Maître de Sacy bezeichnet ihn als eine göttliche *ratio*, erkennt ihm bestimmte Gesetzmässigkeiten zu, die ihre Parallelerscheinung bei Pascal in der Logik des *Herzens* auf religiösem Gebiet besitzen <sup>3</sup>. Als

1. *Entretien...*, p. 156.

2. *Ibid.*, p. 154.

3. Vgl. Frg. 277/458 und 278/458.

Philologe prägt Le Maître de Sacy insbesondere die den Sinn der Sprache zum Mittelpunkt machende Leistung des « *cœur* » — sei es im völligen Auskosten eines Bibelspruches, sei es durch Auswendiglernen einer christlichen Wahrheit — auf eine nur ihm eigene Weise. Er ergänzt, die Aufgabe des *Lesers* in den Vordergrund stellend, Pascals Bemerkungen zur Wärme der Darstellung im biblischen *Text* <sup>1</sup>.

Prüfen wir die Gesamtheit der Aussagen de Sacys über die Kräfte des *Herzens*, so liegt die Aehnlichkeit mit Ideen Pascals nicht nur in der Anerkennung des religiösen Organs, sondern auch in einer trotz aller Vormachtstellung des Glaubenslebens leise zu spürenden Loslösung des « *cœur* »-Begriffs aus einseitiger Verknüpfung, in der bei Pascal völlig zum Durchbruch kommenden Anwendung auf andere Bezirke menschlicher Erfahrung. Manche Textstellen lassen das *Herz* — es ist das des gläubigen Menschen, gewiss! — in seinen vom Glaubensakt verschiedenen Möglichkeiten ahnen. Die « *docteurs plongés dans l'ivresse de la science, mais qui ont le cœur vide de la vérité* » besitzen ein der Wahrheit fähiges *Herz*, auch wenn sie nicht Gottesgelehrte sind, auch wenn sie es anderen Aufgaben als derjenigen der Vollziehung von Glaubensakten zuwenden.

So glauben wir auch hier, im Bereich der Erfahrungstheorie des *Herzens* einer Geschmeidigkeit wiederzubegegnen, die Le Maître de Sacy in seinem ganzen Leben, in seinem ganzen Wirken zu bewahren wusste, and die Sainte-Beuve meinte, wenn er ihn zu wiederholten Malen das Muster des « *homo prudens* » nannte. Als solchen schauen wir ihn auch auf jenem Bilde, das sich den Bewunderern der Geistigkeit von Port-Royal im *Musée de Versailles* bietet <sup>2</sup>.

1. Vgl. Frg. 283/460-461.

LAYS, *Les Solitaires de Port-*

2. Vgl. die Reproduktion in *Royal*, Paris 1927. (zwischen S.48 und 49).  
dem Büchlein von André HAL-

## SUMMARIUM

*Licet saepe saepius iam pensitent philosophi doctrinam Blasii Pascal de « corde » prout est sensus vim habens cognoscitivam, accuratius tamen minime investigatur fons et origo eius conceptus « cœur ». Auctor, ad hos historicos nexus enucleandos plures iam per annos enitens et praesenti in elucubratione influxum perquirens Isacis Ludovici Le Maître de Sacy in philosophiam Pascalianam, eum haud spernendis argumentis certiore facit.*

*Suarum locutionum valorem semper perpendens, de Sacy, ut et ipse Pascal, verbum « coeur » adhibet pro aliquo sensu cognoscitivo speciali, credentibus proprio, ad sacra quae sint capescenda. Huius sensus vis cognoscitiva, qua « rationis » vis cognoscitiva supergreditur, omnino propriam habet experientiae modalitatem, τῇ « logique du cœur » in systemate intellectuali Pascal maxime congruam.*

*Secundum doctrinam Domini de Sacy, verbi Dei recta apprehensio officium proprium est τοῦ « cordis ». Explicatio haec, munus lectoris vel auditoris verbi primarie respiciens, praeludit ad dicta Pascal de quadam proprietate logico-affectiva ipsius textus sacri, quam « ordre du coeur » nuncupabat.*

## Speculum Eruditionis

## Un « Lexicon Tertullianum »

En l'année 1920, tandis qu'à côté des *index* de F. Oehler et d'autres ressources analogues, on n'avait encore à sa disposition que l'*index* de Henen sur l'*Apologeticum* <sup>1</sup>, deux « patristici » de marque émirent le vœu d'un *Lexicon Tertullianum*. Cette année-là en effet, A. Souter <sup>2</sup> écrivit : « There is no Latin writer for whose study an exhaustive concordance or special lexicon is so necessary », tandis que P. de Labriolle soupirait <sup>3</sup> : « On ne connaîtra toutes les richesses de son lexique que lorsqu'un inventaire complet en aura été dressé. »

C'est avec joie qu'on peut constater que l'exhortation indirecte de ces deux savants n'a pas été complètement sans effet. Car, depuis lors, paraissaient successivement des *index* sur *Ad Nationes* <sup>4</sup>, *De baptismo* <sup>5</sup>, *De paenitentia* <sup>6</sup>, *De anima* <sup>7</sup>, *De fuga in persecutione* <sup>8</sup>, tandis que H. Hoppe communiquait <sup>9</sup> qu'il se proposait d'ajouter à la quatrième partie des œuvres de Tertullien, lorsque celle-ci paraîtrait dans le

1. P. HENEN, *Index verborum quae Tertulliani Apologetico continentur*, Louvain-Paris, 1910.

2. A. SOUTER, *Tertullian against Praxeas*, London-New York, 1920, pag. VII.

3. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, pag. 139.

4. J. G. Ph. BORLEFFS, *Q. Sept. Flor. Tertulliani Ad nationes libri duo*, Leiden, 1929.

5. J. G. Ph. BORLEFFS, *Q. Sept. Flor. Tertulliani De baptismo ad fidem codicis Trecentis veterumque editionum*, Mnemosyne, 1931, pag. 1 sqq.

6. J. G. Ph. BORLEFFS, *Index Verborum quae Tertulliani De Paenitentia libello continentur. Praemissa est ipsius libelli recensio nova*, Mnemosyne, 1932, pag. 26 sqq.

7. J. H. WASZINK, *Index verborum et locutionum quae Tertulliani De anima libro continentur*, Bonnae, 1935.

8. J. J. THIERRY, *Tertullianus, De fuga in persecutione. Met inleiding, vertaling, toelichting en index*, Hilversum, 1941.

9. C.S.E.L., LXIX, 1939, pag. VIII.

*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Vienne, des « indices iam per multos annos praeparatos ad omnia Tertulliani scripta ». Aussi sur le *De spectaculis* il a été fait un *index*<sup>1</sup>. Les *index* de Hoppe, bien qu'on puisse admettre en toute sûreté qu'ils ne seront pas des *index complets*, ne nous sont pas connus. Quant aux cinq *index cités* en premier lieu nous pouvons constater qu'ils se distinguent de l'*index* de Henen à deux points de vue :

1. Ils donnent plus que l'*index* de Henen, outre les lieux où se trouvent les mots dont il s'agit, aussi quelque chose du contexte. A la rédaction éventuelle d'un *Lexicon Tertullianum* il faudra choisir entre ces deux méthodes, ou bien — pour restreindre autant que possible le volume du *Lexicon* — il faudra trouver un compromis.

2. Ils reposent sur des textes qui, à l'exception de quelques heureuses conjectures et trouvailles de nouveaux manuscrits, peuvent valoir comme définitifs, ce qui ne peut pas se dire sans plus de l'*index* de Henen. Car celui-ci s'appuie sur le texte de Rauschen qui s'est mis à un point de vue éclectique par rapport à la tradition représentée par le *Fuldensis* et par rapport à la *Vulgate* ; plus tard, toutefois, Hoppe, conduit à cela par la théorie connue de Thörnell, a donné une édition<sup>2</sup> dans laquelle les deux traditions furent imprimées l'une à côté de l'autre. Les difficultés qui ont surgi par là dans ce cas particulier sont sans doute faciles à résoudre. Quant au texte de divers autres traités de Tertullien, il donnera certes pas mal de difficultés aux auteurs d'un *Lexicon Tertullianum* et même pour plus d'un traité il faudrait éditer un nouveau texte avant qu'on puisse en faire un *index*.

Entretemps le travail difficile de dresser des *index* pour les œuvres de Tertullien n'a pas cessé. En effet sont déjà en

1. Ed. WITTERS, *Tertullien : De spectaculis*. Tome I. *L'Introduction* ; Tome II ; — *Index verborum omnium*. — Cet *Index*, selon les paroles de l'auteur, « a été confectionné avec le souci d'être définitif » (Tome I, p. II).

— Il n'a pas encore été publié. L'auteur a suivi la méthode de Wetmore pour son *Index verborum Virgilianus* et s'appuie sur le texte du C.S.E.L.

2. Dans C.S.E.L., LXIX.



préparation un *index* du *De praescriptione haereticorum* (par le P. Michiels O.F.M.) ; cet *index* s'appuie sur le texte et les collations de Kroymann) ; une nouvelle édition avec *index* du *De oratione* et du *De virginibus velandis* (par G. F. Dierckx) et une nouvelle édition avec *index* de l'*Adversus Praxean* (par Th. Verhoeven S.V.D. et G. F. Dierckx). Si l'on compte l'*Adversus omnes haereses* et la *Passio Perpetuae* parmi les œuvres de Tertullien, on vient à un total de 33 traités. Il y a des *index*<sup>1</sup> pour 8 de ceux-ci, 4 *index* sont en préparation : par conséquent après quelque temps on pourra disposer d'*index* de 12 œuvres de Tertullien.

De cet exposé nous croyons pouvoir tirer la conclusion que depuis 1920 des progrès convenables et réjouissants ont été faits. Il reste cependant beaucoup à faire. Les traités de Tertullien dont un *index* doit encore être fait sont au nombre de 21. Ils sont de volume différent, comme on sait. Quelques-uns comme l'*Ad Martyras*, sont très courts, d'autres très longs, p.e. le *De ieiunio*, l'*Adversus Hermogenem* e. a. ; le plus long est naturellement l'*Adversus Marcionem*, qui est divisé en non moins de cinq livres : chacun d'eux étant aussi long que maint autre traité de notre auteur. Il est clair que si la réalisation d'un *Lexicon Tertullianum* ne veut pas se faire trop attendre, ce travail ne peut être celui d'un seul homme, *unius viri*, ni même *paucorum virorum*. Voilà pourquoi les soussignés ont pris la liberté de se constituer en conseil de rédaction provisoire d'un *Lexicon Tertullianum* éventuellement à dresser. Ils font appel à tous ceux qui peuvent et veulent collaborer à ce *Lexicon* pour qu'ils se mettent en contact avec eux. Si chacun voulait prendre à son compte un traité, les livres *Adversus Marcionem* étant pris pour cette occasion comme cinq livres à part, vingt-cinq collaborateurs pourraient facilement en une ou deux années exciper tout le matériel. Ce sont précisément les Pays-Bas qui peuvent se réjouir depuis plusieurs dizaines d'années d'un assez grand nombre de spécialistes Tertullianistes. Les soussignés espè-

1. Le huitième est : C. I. M. I. *tus graecus et latinus ad fidem VAN BEEK, Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis. Vol. I. Tex-*

rent donc que cet appel sera le point de départ de l'initiative pour faire surgir une collaboration et une division de travail qui, un jour, donneront à ceux qui pratiquent les lettres latines et nommément la littérature latine chrétienne, le *Lexicon Tertullianeum* complet tant attendu.

J. W. Ph. BORLEFFS,  
Waalsdorperweg 217, La Haye.  
G. F. DIERCKX,  
Dintelstraat 100, Amsterdam.  
E. MICHIELS, O.F.M.,  
Vlamingstraat 47, Louvain.

#### SUMMARIUM

*Lexicon Tertullianeum saepius iam exoptaverunt viri eruditi, non tantum philologi verum etiam theologi. Paucorum tantum tractatum Q. Sept. Flor. Tertulliani usque adhuc praesto sunt indices completi; nonnulli alii praeparantur; viginti unum tamen adhuc exstant opera et opuscula, quorum indices nondum elaborati sunt. Ad componendum ergo lexicon totius « tertullianitatis » viri periti et in hac materia versati hisce pagellis invitantur.*

# Marnix van Sint Aldegonde en de theologie

DOOR

J. G. STERCK

(*Sint-Niklaas*)

Marginalia bij Dr. Can. W. A. NOLET,  
O. P., *Marnix als theoloog. Historische  
Inleiding*, Amsterdam, Urbi et Orbi,  
1948, xi-282 blz.

De raadselachtige figuur van Marnix heeft zich in de xix<sup>e</sup> en de xx<sup>e</sup> eeuw in een grote belangstelling mogen verheugen. Vooral zij die zich geestesverwant voelden met den rumoerigen Geus, hebben zijn leven en zijn werken bestudeerd, zijn geschriften opnieuw uitgegeven, hun waarde en betekenis getracht te doorgronden. Deze Marnix-literatuur muntte niet altijd uit door sereniteit en objectiviteit. Bijzonder de xix<sup>e</sup> eeuw, die zulke scherpe oppositie zag tussen Noord en Zuid, en vooral tussen protestanten (lees voor 't Zuiden: liberaal-vrijzinnigen) en katholieken, kende heftige discussie en vinnigen strijd rond den schrijver en zijn werk.

Daarom is het niet te verwonderen dat de historicus enigszins sceptisch staat tegenover de typering van den Marnix zoals hij ons in die al te polemische literatuur wordt voorgesteld, en verlangend uitziend naar de pogingen die de laatste jaren van verschillende zijden aangewend werden om door grondige en objectieve studie van 's schrijvers leven en werk het oorspronkelijk portret, in zover het door polemische drift

of onvoldoende studie mocht geschonden zijn, met zijn ware trekken terug te vinden.

Deze belangstelling zal dan vooral uitgaan naar die werken die zich bezighouden met den meest markanten trek van Marnix' gecompliceerde persoonlijkheid: zijn religieuze geaardheid en zijn godsdienstige strijdvaardigheid. Hier spitst men vooral het oor om een katholieke stem op te vangen, want, behalve enkele verdienstelijke bijdragen van Goossens, Polman, Prims e.a., wijst de Marnix-bibliographie ons hier niet veel nummers van katholieken aan.

Men verwachtte nu niet dat de dissertatie van Nolet hier volledig zal in voorzien. Schr. beperkt zich immers « zeer bewust tot Marnix' vroege levensjaren » en onthoudt zich « van een gedetailleerde beoordeling van zijn werken, ook van die „theologische geschriften” die nog jeugdwerk kunnen genoemd worden » (blz. vii). Het is er hem enkel om te doen geweest « enkele schreden vooruit (te) komen op de weg, die er toe leiden zal te achterhalen van welke geaardheid Marnix' betrekkingen tot de godgeleerdheid zijn geweest » (blz. 39).

Daarom tracht Nolet het begrip « theoloog » nauwkeurig af te bakenen (blz. 9-46), om vervolgens te onderzoeken op welken grond en in welken zin de geschiedenis aan Marnix het qualificatief « theoloog » toekent (blz. 47-93).

Nauwkeurig onderzoek, dat vooral in zijn tweede deel enigszins te veel uitgerafeld wordt, hoewel wij hier precies belangrijke lacunes aantreffen. Een voorbeeld moge dit illustreren: tegen het jeugdwerk van Marnix, dat dan toch volgens Schr. zelf « veelal als Marnix' theologisch hoofdwerk wordt vermeld » (blz. 181), nl. zijn *Biëncorff*, zijn, in den loop van de xvi<sup>e</sup> eeuw niet minder dan vijf katholieke verweerschriften samengesteld, nl.:

DONCKANUS Martinus, *Corte confutatie ende wederlegghinge van een fenijnich Boeck des Byencorff*. Amsterdam, 1578.

HERVET Gentian, *Briefve Response... à un livre d'un Huguenot*. Dowaai, 1598<sup>1</sup>.

COENS Jan, *Confutatie oft Wederlegginghe vanden Biëncorff*. Leuven, 1598.

1. Zie J. G. STERCK, *Van Com- se Bijdragen*, XXXVI, 1944-1946, mentaire tot Tableau, in Leuven- blz. 79-119.

DAVID Joannes, *Christelijcken Bie-corf der H. Roomscher Kercke*. Antwerpen, 1600.

Daarbij komt dan nog een verweer van een anonymus, dat ons in handschrift is bewaard, en dateert van 1581 : *Antirabothenus ieghens het eerste stuck des Bijëncorfs*<sup>1</sup>.

Naar Schr. ons op blz. 246 mededeelt, heeft hij alleen van het derde en het vierde werk nauwkeuriger kennis genomen. Wij zullen niet beweren dat het onderzoek van de andere werken zijn conclusies van blz. 74, 85 en 92 zou hebben gewijzigd : het had ze wellicht vaster gefundeerd, in elke geval zijn studie steviger verantwoord.

Met veel belangstelling zal de historicus kennis nemen van de volgende hoofdstukken : *Marnix' studententijd* (blz. 94-179) en *Geschriften* (blz. 180-238). Het is er Schr. immers niet om te doen geweest, naar theologischen maatstaf een eigen oordeel te vellen over de hele literaire productie van Marnix, maar wel uit de vormingsperiode van den jongen Marnix en uit zijn eerste godsdienstige geschriften die gegevens te halen, waardoor zijn betrekkingen tot de godgeleerdheid in die periode (tot circa 1575 dus) nader kunnen worden bepaald.

Het besluit van den Schr. is precies niet vleidend voor den vaak als theoloog zo hooggeroemden Marnix : « Wanneer wij onder theologie willen verstaan : het methodisch geleid, critisch gewaarborgd en systematisch geordend kennen van hetgeen men als door God geopenbaard aanvaardt, is duidelijk dat de gangbare opvatting, die Marnix onder de theologen rangschikt, voor zover het zijn vroege levensjaren betreft, bezwaarlijk gehandhaafd kan worden. Een man van het vak is hij in die periode moeilijk te noemen ; zijn opleiding was er niet naar en ook zijn Bijëncorf, die veelal als zijn voornaamste theologische prestatie wordt genoemd, is in opzet en uitwerking geen wetenschappelijk theologisch geschrift. Toch begint zich bij Marnix wel belangstelling voor sommige theologische kwesties te openbaren » (blz. 239).

1. Over dit hs. gaven wij in 1948 een lezing te Leiden ; zie *Handelingen van het twintigste*

*Nederlands Philologen-Congres*, Groningen, 1948, blz. 36-38.

Met de meeste conclusies van den auteur kunnen wij ons accoord verklaren. Wij hebben ze meestal zelf indertijd verdedigd: zo b.v. dat Marnix te Leuven geen theologie studeerde, dat hij hoogstwaarschijnlijk ingeschreven werd aan de universiteit te Padua, dat zijn vorming meer algemeen-humanistisch dan theologisch was, dat de *Stattliche Ausföhrunge* een belangrijke bron voor den *Biënkorf* is geweest, dat ook Thoulouze, Marnix' broeder, wellicht betrokken is bij de genesis van den *Biënkorf*, enz.

De wijze waarop Nolet tot deze conclusies komt, verdient allen lof. Wie zich ooit op het onafzienbaar en stekelig terrein der 16de-eeuwse literaire productie heeft gewaagd, zal niets dan bewondering overhebben voor de nauwkeurigheid met dewelke Schr. zijn onderzoek in dit bibliographisch labrynt heeft doorgevoerd. Het algemeen besluit van dit onderzoek over Marnix studententijd, wordt geformuleerd op blz. 177: « Wij menen Marnix opleiding te mogen karakteriseren als een humanistische; in erasmiaanse geest begonnen en calvinistisch voltooid. » Nog meer bevredigend, want meer synthetiserend en karakteriserend luidt de conclusie op blz. 179: « Het beeld van Marnix na voltooiing van zijn academische zwerftocht wordt niet het scherpst gekarakteriseerd met de benaming: theoloog; hoe beter wij het bezien, des te overtuigender gebaart ons Baldasare Castiglione: *Il Cortegiano*. »

Misschien zou men wel mogen zeggen dat het betoog enigszins te goed sluit, dat de schrijver een eenmaal aanvaarde thesis hier en daar feitelijk vooropzet en dat de uitdrukking « typisch humanistisch » niet overal voldoende verantwoord is. Dat het betoog niet buiten de sfeer van de waarschijnlijkheid geraakt, ligt eigenlijk aan de wankelende basis. Inderdaad: de argumentering van Nolet voor den aard van Marnix' studies in de jaren 1553-1561 steunt bijna voortdurend op den Auctie-catalogus van Aldegondes bibliotheek die na den dood van den Geus, in 1598, werd uitgegeven. Schr. is zich van die zwakheid in zijn bewijsvoering bewust. Niet genoeg echter, naar het ons wil voorkomen. De bibliophiel, die Marnix zijn leven door is gebleven, heeft zich ongetwijfeld ook later nog tal van boeken aangeschaft: talrijke passages uit zijn correspondentie en ook andere documenten (b.v. het

Grootboek van Plantijn) zijn daar om dit te bewijzen. Trouwens hoogstwaarschijnlijk had hij zelf een hele bibliotheek geërfd van zijn grootoom-kanunnik.

In verband met dit alles is een onderzoek van Marnix' literaire productie zeer leerzaam: sommige boeken, die hij beslist kende en grondig heeft bestudeerd, komen in den catalogus niet voor, zo b.v. Hervets *Epistre aux desvoies de la Foy* (1566)<sup>1</sup> en zijn *Briefve Response* (1581)<sup>2</sup>, de aan Beza toegeschreven *Histoire de la Mappemonde papistique* (1565, enz.)<sup>3</sup> e.a. Nog sprekender is het feit dat sommige werken van den Catalogus wel dateren van vóór 1569, terwijl Marnix voor zijn *Biënkorf* van hetzelfde jaar klaarblijkelijk een andere editie van die werken consulteerde, wat wel bewijst dat hij de uitgaven uit den catalogus toen niet in zijn bezit had: zo b.v. vermeldt de catalogus het werk van Leander Alberti, *Descrittione di Tutta Italia*, in een Venetiaanse uitgave van 1557 (zie daarover Nolet op blz. 162-163), terwijl de *Biënkorf* de uitgave van Bologna (1550) citeert<sup>4</sup>. Hetzelfde voor Eckius' *Enchiridion locorum communium*: de catalogus vermeldt een uitgave van Parijs (1556), terwijl de *Biënkorf* beslist een andere uitgave citeert<sup>5</sup>.

Daarom is het te betreuren dat Nolet zijn laatste deel, waar hij de vroegste geschriften van Marnix behandelt, niet grondiger heeft uitgewerkt. Dat hij er voor terugschrok het geheel van Marnix' godsdienstige literaire productie te onderzoeken, is best te begrijpen: daarvoor is dit oeuvre te uitgebreid en de noodzakelijke voorstudie wellicht nog niet ver genoeg gevorderd. Toch menen wij dat reeds nu een nauwkeuriger onderzoek der vroegste geschriften van Marnix

1. Marnix stelt zijn *Biënkorf* en ook zijn *Tableau* voor als een commentaar op dit werk.

2. Zie J. G. STERCK, *Van Commentaire tot Tableau*, blz. 92-93.

3. Zie J. G. STERCK, *Protestantse Bronnen van Marnix' Biënkorf*, in *Sacris Erudiri*, I, 1948, blz. 299-322.

4. Bk. I 122 en II 25 (met Nolet verwijzen we naar de uitgave: A. LACROIX en F. VAN MEENEN,

*De Bijenkorf der H. Roomsche Kerke*, tekst verzorgd door A. Willems, 2 dln, Brussel, 1858. Wij duiden het werk aan door de afkorting: Bk.) De latere Franse bewerking van den Bk. citeren wij volgens: A. LACROIX en F. VAN MEENEN: *Oeuvres de Ph. de M. de S. Ald. Tableau des Différends de la Religion*, 4 dln, Brussel, 1857.

5. Bk. I 212,

mogelijk moet zijn, en ons meer zekerheid over de betrekkingen van den jongen Marnix tot de theologie zou geven dan de toch steeds problematisch aanduidingen van den Auctie-catalogus.

Hier moeten wij vooraf een rectificatie aanbrengen bij de bladzijden die Nolet wijdt aan den *Biënkorf* (blz. 200-238).

Reeds in 1939 had Professor van Schelven in zijn uitstekende biographie van Marnix de suggestie naar voor gebracht dat de *Biënkorf* schatplichtig is aan een in Duitsland tegen het Concilie van Trente uitgegeven werk: de *Stattliche Ausfürunge*<sup>1</sup>. Dr. Nolet was zo gelukkig dit werk, dat wij indertijd tevergeefs hebben gezocht, te ontdekken in de bibliotheek der Gemeentelijke Universiteit te Amsterdam. Hij geeft er een uitvoerige beschrijving van op blz. 216-218 en 234. Marnix, die het werk in zijn bibliotheek had en het ook citeert in zijn *Advys aengaende den twist in de Nederduytsche kercke tot Londen in Engellandt uit het jaer 1568*, heeft er ruimschoots gebruik van gemaakt voor zijn *Biënkorf*. Nolet toont dit op overtuigende, hoewel te weinig overzichtelijke wijze aan (blz. 219-236). En nog duidt hij niet alle corresponderende passages aan. Zo b.v. ontbreekt bij hem de vermelding van *Biënkorf* II 112, waar Marnix expliciet naar de *Stattliche Ausfürunge* verwijst (weliswaar in ietwat onduidelijke termen: « Boeck der Duytsche Vorsten ende stenden om van het Concilie van Trenten ontslagen te wesen »). De eerste uitgave van dit werk verscheen in 1564<sup>2</sup>.

Marnix heeft echter waarschijnlijk ook voor zijn *Biënkorf* de uitgave gebruikt die hij citeert in zijn *Advys* van 1568: « Boeck teghen het Concilium van Trenten, ghemaeckt uyt het bevel der standen ende Vorsten, ende ghedruckt tot Strasburgh anno 1566<sup>3</sup> ».

Uit Straatsburg is ons echter alleen een Latijnse vertaling van dit werk bekend: *Adversus Synodi Tridentinae restitu-*

1. A. A. VAN SCHELVEN, *Marnix van Sint Aldegonde*, Utrecht, 1939, blz. 63.

2. K. SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur Deutschen Geschichte im Zeitalter der Glautensspaltung 1517-1585*, Leipzig, 1933-1935,

Bd 4, N° 43216 g.  
3. J. J. VAN TOORENBERGEN, *Philips van Marnix van St. Aldegonde, Godsdienslige en Kerkelijke Geschriften*, I, 's Gravenhage, 1871, blz. 154.



*tionem seu continuationem... opposita gravamina... E Germanico in Latinum conversa a Laurentio Tuppio*, Straatsburg, 1565 <sup>1</sup>. Het moet deze uitgave zijn die Marnix en in zijn *Advys* én in den *Biënkorf* citeert. Nolet (blz. 229, voetnoot 41) heeft den indruk dat Marnix de Latijnse citaten uit de *Stattliche Ausfürunge* beter schijnt te begrijpen dan den eigenlijken Duitsen tekst. Niet te verwonderen, indien wij aannemen dat Marnix niet de Duitse maar de Latijnse versie van het werk heeft gebruikt.

Wat Nolet ons mededeelt over de *Stattliche Ausfürunge* biedt ons de gelegenheid een studie, die wij een paar jaar geleden in *Leuvense Bijdragen* over het werk van Marnix publiceerden <sup>2</sup>, enigszins aan te vullen.

In dit artikel hadden wij betoogd dat de *Biënkorf* feitelijk een uitvoerige Nederlandse bewerking is van een boek dat Marnix in 1567, onder den schuilnaam Nicolas Jomlaiela, had gepubliceerd: *Commentaire et illustration sur l'epistre missive de M. Gentian Hervet aux desvoies de la Foy*.

Dr. Nolet aanvaardt, in grote lijnen, onze conclusies (blz. 211, 215), echter met een belangrijke restrictie: waar wij, om de onwaarschijnlijkheid van identificatie van Jomlaiela met een ander auteur dan Marnix aannemelijk te maken, de opmerking plaatsten: « In de talrijke geschriften van Marnix vinden we er ... nergens een bewijs voor dat hij ooit zijn toevlucht genomen heeft tot een dergelijk brutaal plagiaat <sup>3</sup> »,

1. K. SCHOTTENLOHER, a. w., 4, RENENBERGEN, *Verscheidenheden*, N<sup>o</sup> 43217e. VAN TOORENENBERGEN, a. w., blz. 553-554, spreekt daar ons geen uitgave van dat jaar te Straatsburg bekend is.

2. Het reeds vermelde artikel: *Van Commentaire tot Tableau*. Nolet (blz. 212) beweert ten onrechte dat wij in dit artikel de samenstelling van het *Commentaire* in 1565 plaatsen. We hebben alleen aangetoond dat een bepaald deel (nl. de Bijenkorf-allegorie, Bk II 173-198) in dat jaar werd geredigeerd.

3. Blz. 89.

log. (15) 66, (J. J. VAN TOO-

doet Nolet ons opmerken dat Marnix, althans wat den zakelijken kant van zijn argumenten betreft, in zeer sterke mate uit het werk van zijn voorgangers kan hebben geput. Bewijs : de afhankelijkheid van den *Biënkorf* ten overstaan van de *Stattliche Ausfürunge*.

Wij willen het niet ontkennen dat Marnix, zoals de meesten van zijn tijdgenoten, op verschillende vijvers heeft gevist : wij hebben trouwens enkele van die bronnen opgezocht <sup>1</sup>, en wij menen er nog andere te kunnen aanduiden in de werken van Bale, Barnes, P. P. Vergerio e.a. Die ontleningen zijn echter altijd fragmentarisch : nergens vinden wij er een voorbeeld van dat Marnix een heel boek heeft geplagiëerd, zoals de *Biënkorf* dan toch practisch volledig in het *Commentaire* terug te vinden was. Het argument der *Stattliche Ausfürunge* kan ons hier niet doen twifelen. Die ontleningen zijn immers geen amplificatie van het oorspronkelijk *Commentaire*, zoals Nolet op blz. 216 en 218 beweert : zij zijn reeds in het *Commentaire* terug te vinden. Inderdaad : het *Commentaire* dat tot nog toe onvindbaar bleek te zijn, staat tamelijk uitvoerig weerspiegeld in de *Briefve Response* van Hervet <sup>2</sup>. Dit spiegelbeeld blijft enigszins onduidelijk en het geeft ons ook niet alles weer wat in het *Commentaire* staat : voldoende echter om te weten dat verschillende teksten die Nolet opgeeft als stammende uit de *Stattliche Ausfürunge*, reeds in het *Commentaire* te vinden waren. B.v. :

<i>Biënkorf</i>	<i>Briefve Response</i>	Nolet
I 32	7 <sup>vo</sup> -8	219
I 252-253	13 <sup>vo</sup> -14	227
II 145	39 <sup>vo</sup>	234
II 162	74 <sup>vo</sup>	234
I 35	10	235
I 80	20-20 <sup>vo</sup>	235
I 88	23 <sup>vo</sup> -24	235
II 6	58	235

1. Vgl. J. G. STERCK, *Protestantse Bronnen* enz.

2. J. G. STERCK, *Van Commentaire tot Tableau*, blz. 85-87. Van die *Briefve Response* zijn on- tot nu toe drie exemplaren be-

kend : een in de *Bibliothèque Municipale* te Reims, een ander in het *Trinity College* te Dublin en een derde in de *Bibliothèque Mazarine* te Parijs.

Het is best mogelijk, waarschijnlijk zelfs, dat ook de andere teksten, die Nolet citeert, reeds voorkwamen in het *Commentaire*. De ontdekking van deze bron bewijst dus niets tegen de identificatie Jomlaiela-Marnix. Integendeel: waar het blijkt dat Marnix voor zijn *Biënkorf* geput heeft uit de *Stattliche Ausfürunge* (en Nolet, blz. 229, voetnoot 41, doet ons denken dat hij de Latijnse versie heeft gebruikt), en Jomlaiela hetzelfde heeft gedaan, terwijl het anderzijds vaststaat dat Marnix in 1568, volgens zijn eigen woorden uit het *Advys*, bekend was met den inhoud van die Latijnse versie, zien wij hierin een confirmatie te meer, dat onder het pseudonym Jomlaiela niemand anders dan Marnix zelf schuilgaat.

In het besluit van zijn boek, beweert Nolet: « Wanneer wij onder theologie willen verstaan: het methodisch geleid, critisch gewaarborgd en systematisch geordend kennen van hetgeen men als door God geopenbaard aanziet, is duidelijk dat de gangbare opvatting, die Marnix onder de theologen rangschikt, voor zover het zijn vroege levensjaren betreft, bezwaarlijk gehandhaafd kan worden » (blz. 239). Voorlopig kunnen wij dit oordeel wel onderschrijven. Wij vragen ons echter tevergeefs af *van welken aard* Marnix' betrekkingen met de theologie in die periode wel zijn geweest: welke kwesties hebben hem vooral geïnteresseerd? Waarom en hoe heeft hij ze behandeld?

Misschien zal de verdere studie, die Nolet ons in uitzicht stelt (blz. 70, 196, 239) hier meer klaarheid brengen. Intussen willen wij hier reeds een duitje in 't zakje doen, en op het materiaal dat de stof voor dit probleem biedt, enig licht werpen.

Reeds vroeg blijkt bij Marnix een grote belangstelling voor de theologie, en vooral voor het probleem dat hem werkelijk zijn hele leven behekt: de Eucharistie. In 1564 geeft hij een werkje uit, dat *ex professo* over dit vraagstuk handelt: dit vernemen wij uit een zeer belangrijken tekst van 1582 die aan Nolet ontgaan is, en waar Marnix aan Baius schrijft: « Ut iam ante duodeviginti annos, libellum contra illam sententiam in lucem ediderim <sup>1</sup> ». Het feit dat dit boekje tot nog

1. Zie *Michaelis Baii*, ... open, 1596, blz. 401, *ra*... studio A. P. Theologi, Keu-

toe niet teruggevonden... of geïdentificeerd werd, laat nog niet toe het bestaan er van in twijfel te trekken.

Dezelfde belangstelling voor de theologie blijkt ook uit den *Biënkorf*.

De *Biënkorf* is, zoals boven gezegd werd, een amplificatie van wat reeds in het *Commentaire* van 1567 was vervat : voor dit amplificatief karakter getuigen verscheidene chronologische aanduidingen : b.v. *Biënkorf* I 16 (5 Januari 1569), I 13 en II 75 (dood van Don Carlos : Juli 1568), II 74 (47 jaar na het placcaat van 1521 : dus 1568), II 77-78 (3 jaar na het provinciaal concilie van Utrecht van 30 October 1565), I 42 (Spanjaards te Groningen : April 1568) enz.

Die aanduidingen bewijzen dat Marnix zijn oorspronkelijke versie van het *Commentaire* terdege heeft bijgewerkt. Hetzelfde wordt bewezen door de talrijke — nu eens grote, dan kleine — fragmenten die, blijkens het context, interpolaties zijn : b.v. *Biënkorf* I, 43, 58, 197, 204, 206 (teksten uit het werk van Josse van Ravesteyn of Judocus Tiletanus : *Confessionis sive doctrinae... succincta confutatio*, Leuven 1567); *Biënkorf* I 166 (tekst uit het *Misboek nae't ghebruyck van Munster*); *Biënkorf* I 21-27 (« Les Précurseurs de la Réforme... »!); *Biënkorf* I 46-49 (tekst uit *Histoire de la mappemonde papistique*), enz.

Van geen enkele dezer interpolaties vinden wij enig spoor in de *Response* van Hervet. Zij zijn waarschijnlijk eerst in 1567-1569 door Marnix ingelast geworden. Wat ten andere gemakkelijk te begrijpen is : het boek van Tiletanus verscheen pas in 1567, het misboek van Munster consulteerde Marnix waarschijnlijk in Emden, terwijl de *Histoire de la Mappemonde Papistique* in 1566-1567 te Genève het licht zag<sup>1</sup>.

Het staat dus vast dat sommige delen van den *Biënkorf* voor het eerst in 1567-1568, of in de eerste dagen van 1569 werden geschreven. Voor het grootste deel was de *Biënkorf* echter reeds vervat in het *Commentaire* van 1567. Wanneer werd nu de inhoud van het *Commentaire* samengesteld? Het antwoord schijnt eenvoudig te zijn : toen in 1566 te Ant-

1. Zie *Protestantse Bronnen*, blz. 317-321.

werpen de *Epistre aux desvoies de la Foy* werd in 't licht gegeven, heeft Marnix het plan opgevat den Fransen kanunnik Hervet in een groot polemisches werk te weerleggen, werk dat — in eerste geut — verscheen in 1567: het *Commentaire*!

Hoe evident dit antwoord ook schijnt te zijn, toch zijn wij een andere mening toegedaan.

In 1566, misschien zelfs in 1567, heeft Marnix het boekje van Hervet in handen gekregen <sup>1</sup>. Vóór dien datum echter was hij reeds bezig aan een anti-katholiek werk, dat ons in den *Biënkorf* bewaard is gebleven.

Wij trachten dit te bewijzen.

In *Biënkorf* I 5-6 geeft Marnix een korten en juist geformuleerden inhoud van Hervets *Epistre*. Die tekst, die feitelijk ook het plan bevat volgens hetwelk hij zijn pamflet zou uitwerken <sup>2</sup>, is van groot belang:

Dese diepgrondige ende hoogh-gheleerde Sendthrief, of Missive des Eerwaardigen Doctours, Meester Gentiani Hervet, gheschreven aen de afgheidwaelde vande Heylighe Roomsche Catholijcksche Kercke, wordt in ses voornemelijkste Hooftstucken ghedeylt.

Waer van het eerste is: als dat de Ketters ende Hughenossen sich niet en kunnen voor gheloovighen uytgheven, dewyle zy niet alles en ghelooven, dat onze lieve Moeder en Heylighe Kercke ghelooft, buyten de welcke gheen saligheydt te halen en is, ende insonderheydt, dat sy de transsubstantiatie des broodts in het waere Lichaam Christi, niet en willen ghelooven.

Het tweede is aen het eerste gheknoopt, namelick, datzy met grooten onrecht voorhouden, als dat men niets en behoort aen te nemen buyten de Heylighe Schrift.

Het derde, dat sy de seven Sacramenten, ende insonder-

1. Hij heeft het « nu onlanx inde stadt van Antwerpen gesien » (Bk. I 13). Dit moet dus gebeurd zijn vóór April 1567, want toen verliet hij de stad. Marnix gebruikte de vierde Franse uitgave (Antwerpen, 1566).

Zie J. WILLE, *Marnix' Bijenkorf*, Scheveningen, 1919. Vooral blz. 38, 41, 61, en 67-68.

2. Marnix is immers van plan « op elck stuck stercke ende bequaeme bewijsreden te voeghen » (Bk. I 7).

heydt de Oorbiechte, het Sacrament des Houwelijcks, ende het heylighe Olysel niet en ghelooven.

Het vierde, dat sy den Catholijkschen groot onrecht doen, als sy se voor Afgoden-dienaers ende Idololatrass schelden.

Het vijfde, dat sy anders niet en soecken dan vleeschelijke vrijheidt.

Het sesde ende het laatste, dat hare predicanen zijn onghelerde buffels ende leyden een boos ende ongheschiedt leven.

Laten wij nu de uitwerking van dit plan in den *Biënkorf* nagaan. Het is opvallend hoe ongelijk die delen van Hervets betoog in den *Biënkorf* verwerkt zijn: aan de eerste twee « punten » (een elftal bladzijden in het Franse werkje) besteedt Marnix de meer dan 300 bladzijden van *Biënkorf* I, terwijl de vier volgende « punten » (een zestiental bladzijden in het origineel) het moeten stellen met circa 160 bladzijden in *Biënkorf* II.

Het *Commentaire* moet dezelfde anomalie vertoond hebben: immers, circa 35 van de 77 folia uit de *Response* worden besteed aan objecties tegen de eerste twee delen van de *Epistre*.

In het tweede deel van den *Biënkorf* wordt Hervet tamelijk nauwkeurig op den voet gevolgd: de laatste vier « punten » worden er respectievelijk in *Biënkorf* II 5, 23, 71 en 97 juist herhaald en ontwikkeld. Vergelijk slechts de titels van de Stucken en de Capittels met *Biënkorf* I 5-6.

De eerste twee « punten » ondergaan echter een ander lot. Ze worden in *Biënkorf* I 17-124 en 125-319 helemaal anders uitgewerkt dan *Biënkorf* I 5 laat vermoeden. Dit valt ons nog meer op wanneer we den tekst van Hervet, zoals Wille dien uitgaf<sup>1</sup>, vergelijken met de uitwerking in den *Biënkorf*: de laatste vier punten worden op den voet gevolgd, terwijl de eerste twee breedvoerig uitgesponnen en aangelengd worden. Hervet wordt trouwens in *Biënkorf* I bijna niet meer vernoemd: er zijn hele brokken waar hij practisch verdwijnt (b.v. I 31-97 en 154-319).

Terwijl Hervet in zijn tweede punt spreekt over de vroe-

1. Nl. met de aanduiding van den Bk. de corresponderende passages in

gere ketters : Berengarius, Wiclef, Hus, enz., worden die in den *Biënkorf* in het eerste stuk behandeld (*Biënkorf* I 20-27). In tegenstelling met de *Epistre*, tweede stuck, waar bewezen wordt dat de katholieken ook nog andere dingen aanvaarden dan die in de Schrift staan, zal *Biënkorf*, tweede stuck, precies (op spottende wijze natuurlijk) bewijzen dat alles wat de katholieken geloven, wel in de Schrift staat, terwijl de Tradities die Hervet in zijn tweede stuck behandelt, door Marnix reeds in het eerste stuck worden besproken.

Men zal opwerpen : dat Marnix de eerste twee stukken zo uitvoerig behandelt is goed te begrijpen : het is het meer dogmatisch deel van Hervets betoog. Daarbij kan het met Marnix gegaan zijn zoals met menigen auteur : hij heeft zijn opzet al te breed opgevat : nadat hij de eerste twee punten had uitgewerkt, ontbrak hem de tijd of het talent om het overige deel ook zo uitvoerig te behandelen. Hij heeft dan, voor de laatste vier stukken, maar dichter aangesloten bij Hervet, en zijn verklaring veel korter gemaakt. Dat hij in het eerste deel veel gemakkelijker van Hervets werk afweek is, precies wegens de uitvoerigheid van dat deel, gemakkelijk te begrijpen.

Op deze objectie zal de *Biënkorf* zelf antwoorden. In II 167-168 (het Besluit des Boeckx) schrijft Marnix :

« Hier hebstu, lieve leser, een corte wtlegginghe ende verklaringhe op den sendbrief of missive des hooghgeleerden doctours Meester Gentiani Hervet, welke niet alleenlijck daer op dient, maer op alle boecken ende geschriften der catholijcksche schrijvers, ende beschermers des Roomschen Stoels. Want wij hebben hier in op het aldercorste ende alderduidelijckste verhaelt, de twee voornemelijckste fondamenten, daer alle haer geschriften, bewijs-redenen, conclusien ende syllogismen op ghefondeert ende gheslaghen zijn namelijk :

Het eerste : de h. Catholijcksche Kercke wat sy is, waer in sy bestaat, ende hoe verre hare macht strecken can.

Ende het tweede namelijk : de uytlekkinghe der Schrift, alwaer een yghelijck met oogen sien mach, dat hoewel de Hughenoosen ende Lutheranen sich altijd op den text der Schrift beroepen, nochtans soo can onse l. Moeder de H. Kercke den selven text met bequame uytleggingen alsoo fijn

matighen ende buyghen, dat hij gantschelijck tot haren voordeel is streckende. »

Wij hebben dezen langen tekst geciteerd, omdat hij voor onze bewijsvoering het grootste belang heeft.

Men zal inderdaad aanstonds opmerken, dat de korte recapitulatie van den inhoud, zoals die hier gegeven wordt, niet overeenkomt met het résumé van Hervet in den *Biënkorf* I 5-6. Van de zes aangekondigde punten worden er hier slechts twee herhaald, en die twee luiden dan nog heel anders dan in den *Biënkorf* I 5. De formulering van *Biënkorf* II 167-168 komt echter helemaal overeen met de opschriften van het eerste en het tweede stuck, zoals Marnix die geeft in *Biënkorf* I 17 en I 125.

Om ons betoog duidelijker te maken laten we de teksten zelf spreken :

- a. — 1) *Biënkorf* I 5 : « Waer van het eerste is : als dat de Ketters ende Hughenoosen sich niet en konnen voor gheloo-vighen uytgeven, dewijle zij niet alles en ghelooven, dat onse lieve Moeder de Heylighe Kercke ghelooft, buyten de welcke gheen salicheydt te halen en is, ende insonderheyt, dat zij de transsubstantiatie des broodts in het waere Lichaam Christi niet en willen gheloooven. »

2) *Biënkorf* I 17 : « waer in ghehandelt wort, wat de H. Roomsche Kercke sy : waer in haer macht ende autoriteyt bestaat, ende hoe verre sy streckt : ende wordt besloten, dat de Lutheranen ende Hughenoosen voor geen gheloovigen connen ghehouden zijn, maer moeten als Ketters verbannen en de verbrant worden. »

3) *Biënkorf* II 166 : « Het eerste : de h. Catholijcksche Kercke wat sy is, waer in sy bestaet, ende hoe verre hare macht strecken can. »

- b. — 1) *Biënkorf* I 5 : « Het tweede is aen het eerste gheknoopt, namelijk : dat zij met grooten onrecht voorhouden, als dat men niets en behoort aen te nemen buyten de Heylighe Schrift. »

2) *Biënkorf* I 125 : « waer in ghehandelt wordt van de cracht ende ghenoechsamheyt der Schriften, ende insonderheyt van de uytlegginghe der selven. Ende voort worden



alle puncten des Roomschen gheloofs met der Schrift bewesen. »

3) *Biënkorf* II 167-168 : « Ende de tweede, namelijk : de uytlegghinghe der Schrift, alwaar een yeghelyck met oogen sien mach, dat hoewel de Hughenoosen ende Lutheranen sich altijd op den text der Schrift beroepen, nochthans soo can onse I. Moeder de h. Kercke den selven texte met bequame uytleggingen alsoo fijn matighen ende buyghen, dat hy gantschelijk tot haren voordeel is streckende. »

Wat stellen we nu vast? *Biënkorf* II 176-168 geeft feitelijk slechts den inhoud op van *Biënkorf* I, en dat niet volgens het aangekondigd plan van *Biënkorf* I 5, maar volgens de uitwerking van *Biënkorf* I 17 en I 125 <sup>1</sup>.

Wij durven daarom de volgende thesis formuleren : *Biënkorf* II 167 geeft ons den korten inhoud van een ander werk, dat Marnix klaar had, of waaraan hij bezig was vooraleer hij het boekje van Hervet bestudeerde. De inhoud van dit eerste werk staat substantieel vervat in *Biënkorf* I. Later heeft Marnix het boek van Hervet gevonden, zijn reeds bestaand werk aan de eerste twee punten van Hervet aangepast, en de vier andere punten van Hervet verder behandeld.

Dat *Biënkorf* I en *Biënkorf* II 167-168 (Besluyt des Boecx) een oudere versie bevatten, zal door enkele andere beschouwingen geconfirméerd worden.

In *Biënkorf* II 168 (Besluyt des Boecx) zegt Marnix : « merckende de grondige oorsaken van alle beroerten ende oproeren, die binnen veertich jaren herwaerts int christenrijk over de saken der religie ende Godtsdienst gheweest zijn. » Hoogstwaarschijnlijk spreekt hij hier over het eerste placcaat van Keizer Karel (1521). Hij zal natuurlijk het cijfer afgerond hebben : in de jaren 1566-67-68 kan men echter moeilijk een afronding tot 40 begrijpen. Veel logischer zou

1. In Bk. I 14 zien we een poging van Marnix om deze weinig logische uitwerking te rechtvaardigen : « Ende dewijle ick sach, dat het noodich was som-

mige dingen breder te verhalen, insonderheyt van de weerdicheyt ende Authoriteyt der H. Schrift » enz. Zie ook Bk. I 3 en I 28-29,

het zijn daar te spreken over 50<sup>1</sup>. Onze tekst is dus ouder : van 1565 of nog vroeger.

Het feit dat *Biënkorf* I veel meer theologische uiteenzettingen geeft <sup>2</sup> en bewijs levert van langer en rustiger werk, en bovendien zo uitvoerig is, terwijl Hervet er practisch weinig of niet in voorkomt, pleit voor onze thesis.

Daarbij kunnen wij nu beter begrijpen hoe sommige brokken van *Biënkorf* II reeds verwerkt staan in *Biënkorf* I of er ten minste gepast konden worden ingelast <sup>3</sup>. Wij menen dat wij dit zo kunnen verklaren : in *Biënkorf* I stonden die passages reeds vroeger vermeld, in *Biënkorf* II werden ze herhaald omdat Marnix daar aan het schema van Hervet vasthield.

Marnix schijnt zelf toe te geven dat zijn werk slechts losjes verbonden is met de *Epistre* van G. Hervet. Hij zegt het reeds in de opdracht aan Sonnius : « Ende mits hier niet en is geschreven, het welcke op het voorgenoemde boeckxen van E. U. gemaect, niet evenwel, ja noch beter passe, dan op het boeckxen Gentiani, enz. » (*Biënkorf* I 15). Nog duidelijker affirmeert hij dit in *Biënkorf* II 167 : « Hier hebstu, lieve lezer, een corte wtlegghinghe ende verclaringhe op den sendbrief of missive des hooghgheleerden doctoores meester Gentiani Hervet, welcke niet alleenlijck daer op dient, maer op alle boecken ende schriften der catholijckschen schrijvers, ende beschermers des Roomschen Stoels ».

1. Bk. II 72 spreekt ook over dit placcaat, en zegt dan uitdrukkelijk : « binnen sevenenveertich jaren ». Die tekst is dus geschreven in 1568. Dat Bk. II 168 ook slaat op dit placcaat ligt voor de hand. Of anders zou men een nog vroegere gebeurtenis moeten aanvaarden (bv. de opstandigheid of de veroordeling van Luther), wat onze thesis nog zou versterken. Ook in zijn *Vraye Narration* spreekt Marnix over dit eerste placcaat van Karel V, en ook daar heeft hij het over het bloed dat « depuis quarante ans en ça » vergoten werd. (J. VAN TOORENEN-

BERGEN, *Marnix' Godsd. en Kerk. Geschriften*, I 41). De *Vraye Narration* die het licht zag in 1567 en heel wat overeenkomst vertoont met den Bk. gaat hoogstwaarschijnlijk zelf terug op het *Commentaire*.

2. Zie b. v. Bk. I 51-97, 127-140, 160-182, enz.

3. Zie b. v. Bk. II 23 enz. (ook Bk. II 37 enz.) en Bk I 278 enz. (Aanbidding van de beelden); Bk. II 35 enz. en Bk. I 160 enz. (Sacrament des Altaars); Bk. II 102 en Bk. I 305 (zedeloosheid van de geestelijken), enz.

Wij blijven dus de mening toegedaan dat én in den *Biënkorf* én in het *Commentaire* brokken uit vroeger polemisch werk van Marnix verwerkt werden. Dat die oudere fragmenten vooral in *Biënkorf* I zullen te vinden zijn, hebben wij hierboven aangetoond<sup>1</sup>. Toch blijft het ook mogelijk dat sommige stukken van *Biënkorf* II op een ouder werk teruggaan. *Biënkorf* II 13 (2<sup>e</sup> Capittel van het derde Stuck) brengt ons tot dit besluit.

Marnix spreekt daar over het getal van de Sacramenten. De katholieke Kerk heeft gestipuleerd « datter maar seven Sacramenten zijn, die deze zonden verdrijven ende overwinnen.

« Item, daer is oock van seven segelen ghesproken, daer het boeck des Ouden Testaments mede versegheelt is gheweest. Item, daer zijn seven pilaren, daer de Kercke mede ondersettet wordt : hoenae zullen dit de seven voornemelijckste nieuwe Bisschoppen zijn in de Nederlanden? Namelijck de Cardinael Granvella, de President Viglius, Franciscus Sonnius, Petrus Curtius, Joannes Lindanus de Castro, ende Pater Knijf, die doch de h. Roomsche Kercke als vaste pilaren ende stijlen ophouden, datse niet in d'asschen en valle. »

Om het belang van dezen tekst te begrijpen is het nodig hier nog eens een kort overzicht te geven van de kwestie, die in de tweede helft van de xvi<sup>e</sup> eeuw zoveel beroering verwekte in de Nederlanden : de oprichting der nieuwe bisdommen.

In 1559 tekende Paus Paulus IV de bulle, waarbij de Nederlandse Provinciën werden verdeeld in drie aartsbisdommen en vijftien bisdommen. Voor onze studie zijn vooral van belang het Vlaamse aartsbisdom Mechelen met de bisdommen Antwerpen, Gent, Brugge, Ieperen, 's Hertogenbosch, Roermond ; en het Gelders of Noord-Nederlandse aartsbisdom Utrecht met de bisdommen Haarlem, Deventer, Leeuwarden, Groningen, Middelburg. Na allerlei moeilijkheden werden de bisschoppen aangesteld. In 1562 waren alle bisschoppen benoemd, uitgenomen die van Antwerpen en die van Gent : Mechelen (Kardinaal Granvelle) ; Brugge

1. Men zal opmerken dat de meeste chronologische aanduidingen voor 1567-1568 te vinden zijn

in de Opdracht aan Sonnius en in Bk. II.

(Petrus Curtius); Ieperen (Martinus Rythovius); 's Hertogenbosch (Franciscus Sonnius); Roermond (Wilhelmus Lindanus); Utrecht (Frederik Schenk van Toutenburg); Haarlem (Nicolaas van Nieuwland); Deventer (Johannes Mahusius); Leeuwaarden (Remigius Driutius); Groningen (Johannes Knijff, O.F.M.); Middelburg (Nicolaas de Castro).

Als wij nu den tekst van Marnix, zoals die in 1569 gedrukt werd, opnieuw lezen, dringen zich enkele zeer interessante beschouwingen op :

- 1) Viglius is nooit bisschop geweest ;
- 2) Petrus Curtius was reeds in 1567 gestorven ;
- 3) Lindanus krijgt hier den voornaam Joannes, terwijl hij in werkelijkheid Wilhelmus heet ;
- 4) De Castro en Knijff worden hier bij de « voornemelijkste nieuwe bisschoppen » gerekend : en toch worden zij nergens meer in den *Biënkorf* vernoemd, terwijl de aartsbisschop van Utrecht en Nicolaas van Nieuwland het wel elders moeten ontgelden (*Biënkorf* II 77), maar hier niet vermeld worden ;
- 5) De hele argumentering van *Biënkorf* II 13-14 wordt teruggevonden in *Tableau* III 235-237. Alleen onze passage over de nieuwe bisschoppen is weggelaten.

Dit alles is voldoende om een nauwkeuriger onderzoek te rechtvaardigen. Uit dit onderzoek menen wij te mogen besluiten, dat onze tekst heel wat ouder is dan 1568. Alleen in die veronderstelling kunnen wij de aangestipte eigenaardigheden verklaren :

1. Viglius. - Het is ondenkbaar dat Marnix onkundig gebleven is van de brandend-actuele kwestie der nieuwe bisschoppen en al het tumult dat dit vraagstuk in de Nederlanden verwekte. Zijn opdracht aan Sonnius, zijn invectieven tegen Lindanus, zijn anecdoten over sommige bisschoppen zijn daar om het te bewijzen. Als hij den naam Viglius neerschrijft, zal dat zo maar niet uit de lucht gegrepen zijn. Is Viglius geen bisschop geworden, dan moet men toch zijn benoeming ergens verwacht hebben. De meeste bisschoppen werden benoemd tussen 1559 en 1563. Alleen Gent en Antwerpen maken hier uitzondering. In het gekonkel rond het bisdom Antwerpen hebben wij nergens Viglius als candi-

daat ontmoet. Dit is echter wel het geval voor het bisdom Gent. In een brief van Granvelle aan Philips II (15 Maart 1560) oppert de schrijver de mening dat Viglius, die coadjutor was van den proost van Sint Jan, wellicht de geschikte man zou zijn voor den bisschopszetel van Gent <sup>1</sup>. En op 8 October 1564 schrijft Margareta van Parma aan Philips II dat, volgens geheime inlichtingen die zij heeft genomen, men aan Viglius o.a. verwijt « de n'avoir voulu accepter la dignité d'évêque de Gand, et d'avoir voulu y contraindre l'abbé de Saint-Pierre, quoique celui-ci, tant par son ignorance du Flamand, que par sa vie peu exemplaire, y fût peu propre! <sup>2</sup> » Nadat eerst nog de candidatuur van den ouden abt was voorgedragen en geweigerd, duidde de koning op 25 November 1564 Cornelius Jansenius aan als bisschop van Gent. Rome deed de benoeming op 6 Juli 1565: het is echter pas op 8 September 1568 dat Jansenius zijn plechtige intrede te Gent zal doen. De benoeming van Jansenius is niet lang geheim gebleven, hoewel de koning gevraagd had de zaak stil te houden tot dat de bullen uit Rome zouden zijn toegekomen <sup>3</sup>. Viglius en anderen wisten het spoedig <sup>4</sup>.

Trouwens, zoals blijkt uit den bovenvermelden brief van de landvoogdes, was het geweten dat Viglius de candidatuur ontweken had. En het feit dat hij met Nieuwjaar 1565 een beroerte kreeg, zodat hij van dan af minder op het voorplan kwam, zal ook wel voor de openbare mening zijn candidatuur minder waarschijnlijk hebben gemaakt.

De fijne speurder die Marnix was, zal van dit alles niet onkundig gebleven zijn <sup>5</sup>. Daarom durven wij besluiten dat

1. Ch. WEISS, *Papiers d'État du Cardinal de Granvelle*, VI, Parijs, 1846, blz. 21.

2. GACHARD, *Correspondance de Philippe II*, I, Brussel, 1858, blz. 319-320.

3. Id., blz. 327.

4. Over de oprichting van het Bisdom Gent, zie G. DE MUNCK in *Collationes Gandavenses*, X, 1923, blz. 33-41 en 193-201; XI, 1924, blz. 33-42 en XII, 1925, blz. 196-200.

5. In verband met Margareta van Parma beweert Marnix later wel: « Je ne montrai onques le moindre indice de vouloir suivre la piste de ses ruses, qui m'estoient entierement incognues, comme n'ayant jamais hanté sa cour ». (LACROIX-VAN MEENEN, *Œuvres de Philippe de Marnix de Sainte Aldegonde. Correspondance et Mélanges*, Brussel, 1860, blz. 436). Dit belet echter niet dat hij zal op de hoogte geweest zijn van de

hij zijn tekst over de nieuwe bisschoppen geschreven heeft ten laatste in 1565.

Deze hypothese verklaart ook de andere eigenaardigheden die wij in den tekst van Marnix ontmoeten :

2. Dat hij Petrus Curtius nog vermeldt die toch op 16 October 1567 overleden was. Hij vertelt ook wel over hem een anecdote in *Biënkorf* II 79-80. Maar, waar een anecdote over een overledene gemakkelijk aan te nemen is, geeft de tekst van *Biënkorf* II 13 beslist den indruk dat het hier over levenden gaat.

3. Dat Marnix hier Lindanus een verkeerden voornaam geeft : Joannes, terwijl hij hem in de andere plaatsen van den *Biënkorf* bij zijn echten naam, Wilhelmus, noemt (Vgl. *Biënkorf* I 31, 53, 111, 112).

Alleen in *Biënkorf* I 57 noemt hij hem ook Joannes, maar die tekst heeft in latere edities een variante. Trouwens wij menen dat het *pro* van de vier andere gevallen hier sterker is dan dit *contra*.

4. Ook het feit dat Marnix, die in heel den *Biënkorf* nergens De Castro of Knijff noemt, ze hier toch opsomt, terwijl Nicolaas van Nieuwland en Schenk van Toutenburg over wie hij zich in *Biënkorf* II 77-78 vrolijk maakt, er buiten gelaten worden, is nu gemakkelijk te begrijpen <sup>1</sup>.

5. Dat de corresponderende plaats in *Tableau* III 235 precies de passage over de nieuwe bisschoppen weglaat, bewijst dat Marnix onzen tekst in den *Biënkorf* neergeschreven had met de gedachte er iets zeer actueels door te formuleren.

Wij aarzelen dan ook niet om te besluiten : hier hebben wij te doen met een tekst, die heel wat ouder is dan 1568 : en waarvan we den *terminus ad quem* zouden plaatsen rond Nieuwjaar 1565.

Het zullen natuurlijk niet alleen deze vier, vijf regels zijn die een oudere versie bevatten : daarvoor zijn ze te gepast en te innig vervlochten met de rest van de redenering over het

intrigues omtrent de nieuwe bisschoppen.

1. Vermelding verdient bovendien het feit dat, in Bk. II 141, waar Marnix opnieuw over Vi-

glius spreekt, hij niet de minste allusie maakt op zijn zgz. bisschopszetel. Hij noemt hem slechts « Viglii des eerwaardighen Abts van S. Baven te Ghendt ».

getal van de zeven Sacramenten. Het lijkt zeer waarschijnlijk dat heel het fragment *Biënkorf* II 13-19 een oudere versie geeft.

In het wordingsproces van onzen *Biënkorf* zoals wij het schematisch voorstellen : A (de oudere teksten), B (*Commentaire*), C (*Biënkorf*), wordt het echter moeilijk om de bijenkorf-allegorie, zoals die uitgewerkt wordt in de *Uytlegginghe* van *Biënkorf* II 171-198, te situeren.

Wij hebben vroeger bewezen dat die bijenkorf-allegorie een oudere satire is, die Marnix rond 1565 schreef. Wanneer heeft hij nu die allegorie verbonden met zijn dogmatisch-polemisch werk?

Wij zeggen « verbonden ». Want wij houden het er voor dat de allegorie ontstaan is, onafhankelijk van het oudste werk (A). Wij menen dit te mogen opmaken uit de volgende details :

1. « Bijenkorf » wordt slechts zelden in den loop van het werk geciteerd (*Biënkorf* I 93, 94, 96, 104 : begin of einde van een kapittel); in *Biënkorf* II is dit zelfs nergens het geval ;

2. De allegorie bevat geen enkele allusie op den tekst van het polemisch werk zelf ;

3. De eerste alinea van *Biënkorf* II 168 schijnt werkelijk het slot te zijn geweest van den oertekst (A) :

« Wilt het dan lesen, ende onsen arbeydt in dancke semen ; ende mercken de grondige oorsaken van alle beroerten ende oproeren, die binnen veertich jaren herwaerts int Christen-rijck over de saken der religie ende Godtsdienst gheweest zijn, wilt den Heere bidden, dat hy om sijns soons Christi Jesu wille balde verschijnen ; ende den verderver ende vervalscher zijns H. Woorts met den adem sijns mondts ende cracht sijns gheests dadelijck storte, tot grootmakinghe sijns heylighen naems, ende tot ophouwinghe sijner ghemeynte. »

Die allegorie was nog niet opgenomen in het *Commentaire* : het is hoogst onwaarschijnlijk dat Hervet er in zijn *Response* met geen woord zou hebben over gerept. Zij wordt derhalve ook niet vermeld in den titel van het *Commentaire*, iets wat bij onzen *Biënkorf* wel het geval is.

Toch geloven wij dat er tussen het oudste werk (A) en de

allegorie reeds enig verband heeft bestaan vóór de kennis-making met het boekje van Hervet: wij menen dit althans te mogen opmaken uit het feit dat enkel in *Biënkorf* I (93, 94, 96, 104) de allusies op den bijenkorf voorkomen, en dit in *Biënkorf* II nergens het geval is.

Om welke reden echter Marnix de bijenkorf-allegorie, op dewelke hij nochtans in zijn *Commentaire* reeds een allusie maakt <sup>1</sup>, in dit laatste werk niet heeft opgenomen, blijft ons onbekend.

\* \* \*

Wij recapituleren. Na onze studie zien we de genesis van den *Biënkorf* als volgt:

1. Reeds vroeg (d.w.z. in elke geval, vóór dat hij het plan opvatte de *Epistre* van Hervet te weerleggen) zette Marnix een of meer polemische werken op touw, waar hij vooral het gezag van de Roomse Kerk betwistte, en de Calvinistische opvatting over de interpretatie van den Bijbel verdedigde.

2. Onafhankelijk daarvan schreef hij circa 1565 de bijenkorf-allegorie.

3. Daarna verbond hij die bijenkorf-allegorie op een of andere wijze met zijn vroeger polemissch werk.

4. In 1566 of 1567 stelde hij zijn *Commentaire* samen.

5. Van dit Franse boek maakte hij in de jaren 1567-1568 een Nederlandse bewerking, die, bijgewerkt, uitgroeide tot den *Biënkorf* van 1569.

De eerste phase van dit groeiproces blijft duister. Wat wij zegden over *Biënkorf* II 13 (Viglius tussen de nieuwe bisschoppen) verplaatst ons vóór 1565. In de jaren 1562-1565 heeft Marnix geleefd « comme caché sous la croix des persécutions » <sup>2</sup>. Die afzijdigheid van het openbaar politiek leven zal wel een gunstige tijd geweest zijn voor zijn letterkundige activiteit. Gaf hij niet reeds in 1564 een werkje uit over de Eucharistie? Het zal ook gedurende deze jaren geweest zijn dat hij studiemateriaal verzamelde over en tegen de Anabaptisten. Uit zijn brief van 10 Januari 1566 aan

1. Zie *Response*: f° 27,

2. *Correspondance*, blz. 436,



Beza blijkt voldoende zijn belangstelling voor dit onderwerp<sup>1</sup>. Later zal hij die jeugdbelangstelling nog affirmeren: in de *Voorreden* van zijn *Ondersoekinghe ende Grondelijcke Wederlegginge der Geestdrijvische Leere* van 1595 schrijft hij: «Doch also wij over langen tijt dat by een hadden begonnen te rapen<sup>2</sup>». Nog duidelijker schrijft hij in 1598 over hetzelfde werk: «Il y a quelque temps que j'avoie esté requis d'aucuns de nos Églises, de mettre en lumière quelques memoires que autrefois j'avoie recueilli en ma jeunesse....<sup>3</sup>»

De grote problemen, die hem in die jaren bezighielden: het gezag van de Roomse kerk, en de juiste interpretatie der Schrift, vormden de kern van zijn studie, en zullen ook de kern vormen van het oudste werk (A)<sup>4</sup>.

1. Id., blz. 114-118.

2. J. VAN TOORENENBERGEN, *Marnix' Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften*, dl. II, 's Gravenhage, 1873, blz. XIII.

3. *Correspondance*, blz. 402. In de *Ondersoekinghe* treffen ons bepaalde passages door hun opvallende gelijkenis met den Bk: vergelijk b.v. VAN TOORENENBERGEN, II 193 met Bk I 248; VAN TOORENENBERGEN, II 194 met Bk II 74; VAN TOORENENBERGEN, II 226 met Bk. I 248-250 en 269.

NOLET, blz. 66 en 193, wil dien tekst uit de *Voorreden* van de *Ondersoekinghe* voorstellen als een literaire fictie. Ten onrechte: de vermelde brief van Marnix aan Beza, de tekst uit *Correspondance* 402, en de brief van Petrus Colonus aan Beza pleiten voor de waarheid van Marnix' versie. De waarde van het laatste getuigenis wordt door NOLET, blz. 190, geminimaliseerd: Colonus vindt dat Marnix een boekje van Schwenckfeld moet weerleggen «omdat hij bekend is met de volkstaal en er tijd voor heeft». Maar wordt hier de theologische

kennis niet als evident vooropgesteld? Vooral daar Schwenckfeld hier handelde over Marnix' theologisch stokpaard: het Avondmaal.

4. Die problemen zullen hem niet meer loslaten: zie b, v. zijn vragen aan Baius (*Opera Baii*, blz. 235), zijn *Ondersoekinghe* (waarvan de inhoud wordt verklaard op het titelblad: VAN TOORENENBERGEN, a. w. II, 1), en zijn *Tableau*. Jan Coens deed reeds hetzelfde opmerken in zijn *Confutatie* van 1598: «Philips Aldegonde? die is int lant bekend ghelijck eenen quaden penninck / en ick soude eensdeels wel ghe-looven dat hy den auteur is van den biencorff / want de questien en propositien die hy ouer een deel iaeren dede aengheven aen doctoer Michiel de Bay Cancellier der Vniversiteyt van Louen / ende de antwoorde die hy naderhant schreef tegen denseluen doctoer / die comen gheheel ouereen metghene dat staet in desen bien corff / iae tis bynaer tselue / wtgenomen dat het een vlaemsch is / ende dander latyn ».

Nolet heeft « een nadere bespreking van Marnix' oudere geschriften *Van de beelden afgheworpen* en *Vraye Narration* weggelaten, deels om de half-politieke strekking van deze werkjes, deels om hun sterke overeenkomst met de *Bijencorf* » (blz. 238). Toch is een onderzoek van de *Vraye Narration* gewenst, omdat we hier waarschijnlijk sommige fragmenten uit het *Commentaire* zullen terugvinden.

Ook Marnix' werk op scripturistisch gebied laat Nolet onbesproken (blz. 196-199). Ten onrechte: aangezien de schrijver van den *Biënkorf* reeds vele teksten uit de Schriftuur in eigen vertaling aanbiedt<sup>1</sup>.

Wij zullen niet beweren dat de beschouwingen die wij hier naar voren brengen, Nolets Marnix-portret merkkelijk zullen wijzigen. Wij blijven met hem aannemen dat de studies van Marnix vooral in de humanistische richting georiënteerd waren, en dat wij in zijn eerste godsdienstige geschriften « niet zozeer het werk van een vak-theoloog moeten zien, als wel lekenpropaganda in humanistenstijl » (blz. 191). Alleen willen wij er de aandacht op vestigen dat Marnix' belangstelling voor theologische problemen veel vroeger, veel scherper geprononceerd, en veel meer positief-gekleurd aan den dag treedt dan Nolet het voorstelt: zodat ook na deze hoogst waardevolle dissertatie tal van vragen betreffende den jongen Marnix onbeantwoord blijven.

1. J. G. STERCK, *Protestantse Bronnen*, blz. 301-306.

## SUMMARIUM

*Opus cui inscriptio « Marnix als theoloog », auctore W. A. Nolet, maximi momenti iudicandum est, praesertim ob Philippi Marnix de S. Aldegunda studiorum curriculum accuratius investigatum; potius humanistica quam theologica dicenda videntur. Doleo tamen eruditissimum auctorem minus qua par sit inspexisse prima opuscula polemica et religiosa Domini de S. Aldegunda. Ex his nempe necnon et primis ex lineamentis maioris sui operis « Biënkorf », in quo insertus est tractatus theologicus iam annis 1562-1565 conscriptus, aperte patet Philippum quaestionibus theologicis, non tantum iuniort aetate quam aestimasset cl. Nolet, sed etiam expressiori ac sagaciori curiositate sese implicuisse.*

# Onomasticon

ADALBERTUS S. 225 ss., 269 ss., 278, 301 s.	ANTONELLI N. 213	BARNABAS S. 5 s., 27
ADONTZ N. 112, 119	ANTONIUS S. 56	BARNES R. 394
AETHELBERTUS 263	ANTONIUS A MIDDELBURG 313, 320, 324	BARONIUS C. 273
AETIUS ANTIOCH. 59	ANTONIUS A WERDEN 315, 326, 329	BARTHOLOMAEUS S. 278
AGABUS 46 ss.	Antwerpen 314, 335, 403 s.	BASILIIUS II 50 ss.
AGATHANGELUS 113 s.	APHTONIUS 59.	BASNAGE J. 62 s.
AGNELLUS RAVENN. 189	APOLLINARIS S. 274	BATIFFOL P. 185
AGNES S. 269	APOLLONIA S. 271	BAUER W. 16, 27, 34
ALBERTI L. 391	ARCADIUS 64	BAÜMER S. 273 s.
ALCUINUS 126 ss., 179, 207 ss., 235 ss., 251 ss.	Armenia 111	BAUMSTARK A. 180 ss., 190 s., 195
ALDEGUNDA S. 271	ARNAULD A. 347, 356	BAUR C. 59
ALEXANDER LYCOP. 60, 67	ARNOLDUS A BRED A 313, 320, 324, 328, 332	BAUR F. 6 ss., 25
Alexandria 56	ARNULPHUS COMES HOL- LANDIAE 234	BAYO S. 263, 271, 278
ALLAERT G. 332	ASCELLINUS EGMUND. 249	BEDA S. 251 ss.
ALLO E. 19, 23 ss.	ATHANASIUS S. 56 ss., 66, 90 s.	BEEKMAN A. 301 s.
AMANDUS S. 271	Athenae 49 ss.	BENEDICTUS XII 329
Ambrosiaster 101	Athos 64 s.	BERENGARIUS 399
AMBROSIUS 96, 98 ss., 109	AUGUSTINUS S. 67, 85, 96, 270, 283, 347 ss.	BERLIÈRE U. 319, 322 s., 330 s.
AMMIADA PHILAD. 45 ss., 53	361 ss. 368 ss. 373, 375, 378.	BERNARDINUS SENENS. 297
ANDREAS S. 278	AUXENTIUS 100 s.	BERNARDUS S. 290, 297, 375
ANDREAS V. 336 s.	AZEVEDO E. 127, 212 s.	BERTINUS S. 274
ANDRIES A. 333	BAIUS M. 362, 395, 409	BEYER 34
ANDRIESSEN P. 44 ss.	BAIX F. 283	BEZA Th. 409
ANDRIEU M. 176 s., 179, 192, 204, 207, 213 s. 217	BAKHUIZEN VAN DEN BRINK J. 239	BIROAN R. 274
Angoulême ( <i>sacramenta- rium</i> ) 127 ss.	BALE J. 294	BISHOP E. 189, 191 s., 195, 206
Annales Egmundenses 225 ss., 249 ss.	BALZAC G. 368	BISHOP W. 189
Annales Xantenses 254 s.	BARBIER 336	BLUME C. 295 ss.
ANSELMUS CANTUAR. 282	BARDY G. 58, 120	BONIFACIUS S. 269, 278
ANSELMUS GEMBLAC, 245 s,		BOONEN J. 361, 363, 365
		BORLEFFS J. 383 ss.
		BORN J. 310, 314, 328
		BORREWATER J. 332

- BOSSUET J. 347, 368  
 BOTTE B. 7, 98, 111 ss.  
 BOURIER J. 330  
 BOURQUE E. 173  
 BRAKE T. 339  
 BREMOND H. 371, 377  
 BRIGITTA S. 290 s., 294, 302  
 BRINCKMANN A. 64, 92  
 BRINKTRINE J. 106  
 BROECKAERT J. 319  
 BROM G. 321 s.  
 BROU L. 97, 123 ss., 164  
 Brugge 240 s., 307 ss., 319 s., 322 ss.  
 BRUNSCHVIG L. 368  
 BÜCHSEL F. 8, 18  
 BULTMANN R. 38  
 BURKITT F. 59  
 Bursfeld 307 ss.  
  
 CABROL F. 212  
 CAGIN P. 127  
 CALENUS H. 358, 360 s.  
 CALIXTUS III 273  
 CALLEWAERT C. 95 ss., 106, 336, 342, 357 ss.  
 CANISIUS H. 62  
 CAPELLE B. 111 s., 119 ss., 176  
 CAROLUS MAGNUS 190, 207  
 CAROLUS V. 401 s.  
 CASEY R. 55 ss.  
 CASTEL A. 295  
 CASTIGLIONE B. 390  
 CATHARINA S. 271, 288 s.  
 CAUCHIE A. 358  
 CERFAUX L. 30  
 CHAPMAN J. 49  
 CHASTELLAIN G. 319  
 CHRISTOPHORUS S. 294  
 CLAEYS-BOÛAERT F. 363 s.  
 Clara Aqua, vide Klarewater  
 CLEMENS ALEX. 85  
 CLEMENS ROM. 45  
  
 COELS C. 317  
 COENS J. 388, 409  
 COENS M. 278  
 COLONUS P. 409  
*Conc. Ephesinum* 117, 120 ss.  
*Conc. Ticinense* 326.  
 CONNOLLY H. 98  
 Constantinopolis 115  
 CONYBEARE F. 111 ss.  
 COPERNICUS N. 337 ss.  
 COPPIETERS 't WALLANT R. 300  
 II Cor. x-xiii 5 ss.  
 Cornelimünster 228  
 COTTAERDE E. 317  
 CURETON W. 63  
 CURTIUS E. 369, 377  
 CURTIUS P. 403 ss.  
 CUSANUS N. 321  
 CYRILLUS Alex. 120  
 CYRILLUS HIER. 118  
  
 DAMASUS I S 101  
 DAMMAERT G. 332  
 DAMMAERT S. 332  
 DANCKAERT J. 323  
 D'ANDILLY 377  
 DANNEELS M. 317  
 DAVID 274  
 DAVID BURG. 323  
 DAVID J. 389  
 DARIS J. 365  
 DE BECDELIEVRE 336  
 DE BRUYN C. 272, 275 s.  
 DE CASTRO J., vide BORN J.; 310, 328, 333.  
 DE CASTRO N. 404, 406  
 DEDEROTH J. 321  
 DE FLOU K. 285, 294  
 DE GHELDERE K. 275 s., 282, 298  
 DE HULLU J. 310  
 DE JONG J. 349  
 DEKKERS E. 271  
 DE LABRIOLLE P. 46 383  
 DELAGARDE P. 62 s.  
  
 DE LA TORRE J. 342  
 DELEHAYE H. 271  
 DELPLANCHE R. 362 s., 365  
 DE LUGO F. 354  
 DÉMARET H. 336  
 DE MEYER A. 347 ss., 355, 358 s.  
 DE MUNCK G. 405  
 DENYS 308  
 DE POTTER F. 319  
 DE PUNJET P. 123 ss., 176, 195 ss., 199, 201, 205, 209  
*De sacramentis*, vide AMBROSIIUS  
 DESCARTES R. 337 s. 341, 370  
 DESSOMVILLE D. 330  
 Deventer 342.  
 DE VOOIS C. 272  
 DE WERQUIGNOEUL F. 308, 333  
 DE WULF M. 341  
 DIBELIUS M. 13  
*Didachè* 6  
 DIERCKX G. 383 ss.  
 DIJCK S. 240  
 DIONYSIUS S. 278  
 DODWELL H. 56  
 DOLCH W. 295  
 DOLD A. 173, 202 s.  
 DOMINICUS PRUTENUS 296  
 DONATIANUS S. 240 s.  
 DONCKANUS M. 388  
 Doornzele 319  
 Douai 331, 333  
 DRAESEKE 62, 64  
 DREVES G. 285 ss.  
 DRIUTIUS R. 404  
 DUBLANCHY É. 354  
 DUCHESNE L. 174  
 DU CLERQ J. 319  
 DUKER A. 343 s.  
 DUPERRON J. 346, 349  
 DU SOLLIER J., vide SOLLERIUS

- DUVAL A. 283  
 D'YDEWALLE S. 323  
  
 EBNER A. 191 s.  
 Echternach 263  
 EDEL G. 325, 332  
 EDELTRUDA 272  
 Edessa 115 ss.  
 EDMUNDUS S. 282  
 EGBERTUS TREVIR. 226  
     ss., 261 ss.  
 ESSO EGMUND. 253  
 Egmond 225 ss., 269 ss.,  
     301 ss., 328  
 EISENHOFER L. 272  
 EIZENHÖFER L. 178  
 ELIGIUS S. 274  
*Engolismeuse (sacramen-*  
*tarium)* 127 ss.  
*Ephesinum Concilium*  
     117, 120 ss.  
 EPICTETUS 370  
 EPIPHANIUS S. 56, 61,  
     65, 86  
 ERMENGARDIS 241  
 EUGARIUS S. 271  
 EUGENIUS TOLET. 189  
 EUSEBIUS 44 ss.  
 EUSTASIUS S. 278  
 EUTYCHIUS 59  
 EVERARDUS 332  
 EWALD SS. 274, 288 s.  
 EZECHIEL 272  
 EZNIK 115 ss.  
  
 FABRICIUS J. 62 s.  
 FACUNDUS HERM. 66, 92  
 FALLER O. 98  
 FELTOE C. 127  
 FÉROTIN M. 202  
 FEYS E. 326  
 FILLASTRE W. 324  
 FIRMICUS MATERNUS 109  
 FISCHER L. 178  
 FLASCHE H. 367 ss.  
 FLORUS LUGDUN. 97  
 FONTAINE 368 ss., 376  
 FOPPENS J. 336 s., 343  
  
 FORGET J. 336 s., 358  
 FORTESCUE A. 96  
 FRANCK A. 332  
 Franeker 342  
 FRANK H. 98  
 FRANZ A. 283  
 FREDERICUS S. 273  
 FREDERICUS EGMUND.  
     249  
 FRERE W. 193, 195, 206  
 FROMONDUS L. 335 ss.  
  
 GACHARD M. 405  
 GAILLIARD I. 285, 294  
 GAIUS 47 s.  
 GALILEI 336 ss., 363  
 GALLANDIUS 62 s., 66  
*Gallia Christiana* 331  
 GANGULPHUS S. 272  
 GARITTE G. 113  
 GASPARUS TRAIECT. 333  
*Gelasianum* 103 ss., 126  
     ss.  
 GELASIUS I 96 s., 107 ss.,  
     110  
*Gellonense (sacramenta-*  
*rium)* 127 ss.  
 Gembloers 321  
 GENNADIUS 189  
 Gent 263 s., 326, 404 ss.  
 GEORGIUS LAODIC. 64  
 GERARDUS BRON. 228  
 GERARDUS COLON. 385,  
     326, 329  
 GERBERTUS, vide SILVES-  
     TER II  
 GEREON S. 278  
 GERMANUS MEDELOC. 228  
 GEROLDUS 245  
 GERTRUDIS NIVIALENS.  
     254, 271  
 GILLES DE PÉLICHY R.  
     267, 300 s. 306  
 GISLENUS S. 263 s.  
 Gistel 307 ss.  
 GODELIVA S. 307 ss.  
 GOETHALS A. 323 s.  
 GOOSSENS T. 388  
  
 Gorze 228  
 GOURDAN S. 53  
 GRANVELLE 403, 405  
*Gregorianum* 118, 126 ss.  
 GREGORIUS I 168 s., 177  
     s., 181 ss., 196 ss., 247,  
     263 s.  
 GREGORIUS ASCHAROUNI  
     112.  
 GREGORIUS THAUMAT. S.  
     113 s.  
 GREGORIUS TURON. 182,  
     188 s.  
 GREITEMANN W. 7  
 GREYDANUS 10  
 Groningen 342  
 GROOTE G. 275 ss., 286,  
     298  
 GRUNDMANN W. 14, 36 s.  
 GUELLEY R. 348 s.  
 GUILLIELMUS AB OOST-  
     BROEK 332.  
  
 Haccourt 335  
 HADRIANUS I 174 ss.  
 HALLAYS A. 379  
 Hallembaye-Haccourt  
     336  
 HARNACK A. 5, 47 s., 51,  
     54  
 Heilo 238 ss.  
 HELLE A. 324  
 HEMELRIJK S. 332  
 HENEN P. 383 s.  
 HENRICUS A DEVENTER  
     332.  
 HERACLIANUS CHALCED.  
     65  
 HERVET G. 388, 391, 393  
     ss., 408  
 HIERO S. 249, 271, 278,  
     301 s.  
 HIERONYMUS S. 249, 271,  
     278, 301 s.  
 HIPPOLYTUS 61, 186  
 HOFMEISTER Ph. 325  
 HOLDER-EGGER 240  
 HOLL K. 9 s., 21

- HOLSTE L. 62 s.  
 HOLTZMANN O. 9  
 HOLWERDA J. 248  
 HOPPE H. 383 s.  
 HUBERTUS S. 274, 278  
 HUIZINGA J. 319  
 HUS J. 399  
 HUYBEN J. 225 ss.  
 HUYGHEBAERT N. 307 ss.,  
 323, 325, 328  
 IGNATIUS ANTIOCH. 45  
 IGNATIUS A LOYOLA 283  
 ILDEFONSUS TOLET. 189  
 INNOCENTIVS VIII 310  
 ss., 329  
 INNOCENTIVS X 363  
 JACOBUS MAIOR 278  
 JACOBUS MINOR 278  
 JACOBUS A DOMBURCH  
 313, 320 ss., 325, 332  
 JADIN L. 336, 342  
 JANSENIUS C. 335, 342  
 ss., 378, 405  
 JEROEN S. 249, 271, 278,  
 301 s.  
 Jerusalem 111 ss.  
 JOANNES ANTIOCH. 120  
 JOANNES BAPT. 274  
 JOANNES CHRYSOSTOMUS  
 24, 368  
 JOANNES DE CASTRO, vide  
 BORN J.; 310, 328, 333  
 JOANNES DIACONUS 175  
 JOANNES EVANG. 278,  
 281 s.  
 JOANNES MONACHUS 176  
 JOANNES TRAIECT. 313  
 JOANNES XXII 286  
 JOMLAIELA, vide MARNIX  
 JOSEPH S. 272  
 JOSEPH ARMENUS 115 ss.  
 JUDAS APOST. 278  
 JUDAS 846  
 JUFFERMANS P. 234  
 JUGIE M. 96, 120  
 JULIANUS TOLET. 189  
 JULLIAN C. 187  
 JUNGSMANN J. 178.  
 JUVENALIS HIEROS. 12  
 KAREL DE GROTE 190,  
 207  
 KAREL V 401 s.  
 KARSTIAENS C. 317  
 KÄSEMANN E. 10, 18, 20  
 ss., 26, 31, 34, 40  
 KENNEDY V. 110  
 Keulen 315, 323  
 KILIANUS S. 278  
 KIST N. 333  
 Klarewater 310 ss. 327,  
 329  
 KLAUSER TH. 95, 101  
 KLEYN H. 249  
 KNIPSCHER 343  
 KNYFF J. 403 s., 406  
 KORIOUN 115 ss.  
 KRONENBURG J. 267,  
 270 s., 282, 295  
 KROYMANN A. 385  
 KRUITWAGEN B. 267,  
 270 s., 282, 284, 290,  
 295, 297  
 LAMBERTUS S. 270  
 LAMBERTUS AB ARNHEM  
 332  
 LAMBOT C. 283  
 LANGLOIS V. 113 ss.  
 LANSAM 317  
 Lateranense (*Missale*)  
 126 ss., 212 s.  
 LAURENTIUS S. 309  
 LAZARUS DE PHARBE 113,  
 115 ss.  
 LEBON J. 56  
 LEBRUN P. 113  
 LEBVINUS S. 269 s., 278,  
 301  
 LECLERCQ H. 273  
 LECLERCQ J. 274  
*Lectionarium Armeno-*  
*rum* 111 ss.  
 LEIBNITZ G. 337  
 LE MAÎTRE DE SACY 346,  
 367 ss.  
 LENAIN DE TILLEMONT S.  
 377  
 LEO I 106 ss., 163 ss. 182,  
 186 s. 191 s.  
 LEONARDI T. 357  
 LÉONDÈS 115  
*Leonianum* 97, 124 ss.,  
 182, 186 s., 191, 194,  
 198  
 LEONTIUS 66, 86  
 LEROQUAIS V. 274, 282  
 ss., 287  
 LEROY A. 336  
 Leuven 335  
 LEVISON W. 232  
 LEWIS A. 119  
 LEYDECKER 343  
*Liber Pontificalis* 109,  
 187, 190  
 LIECHTENHAN 61  
 LIETZMANN H. 12 s., 23  
 ss., 127, 179  
 LINDANUS W. 403 ss.  
 LIPPE R. 127, 218 ss.  
 LIUTFRAND 261  
 LÖFLER K. 271  
 LUCAS EVANG. 278  
 LUDGERUS S. 272  
 Luik 335  
 LÜTGERT W. 7 s., 10,  
 17 s.  
 LUTHER M. 345, 402  
 LUTWINUS S. 227 s., 237  
 MABILLON J. 230  
 MACLER F. 115  
 MADER E. 119  
 MAES E. 317  
 MAETS P. 323 s.  
 Magnesia 49 ss.  
 MAHIEU 331, 333  
 MAHUSIUS J. 404  
 MAN M. 328  
 Manichaei 55 ss.  
 MANSI J. 273  
 MARCION 60

- MARCUS EVANG. 278  
 MARGARETA A PARMA 405  
 MARGARETA DE BEKA 326 ss.  
 MARIA MAGDALENA S. 271 s.  
 MARIUS VICTORINUS 101  
 MARNIX A' S. ALDEG. 387 ss.  
 MARTINUS S. 269 s., 274, 278  
 MARTINUS P. 58  
 MASCHTOTS, vide MESROB  
 MASSYNS J. 317  
 MATTHEUS S. 278  
 MATTHIAS S. 278  
 MAURICIUS S. 270, 278  
 MAXIMIANUS RAVENN. 189  
 MECHTILDIS S. 295  
 MEDARDUS S. 272  
 Mediolanum 98 ss.  
 MEERTENS M. 280 ss., 287 s., 290, 294 s., 297  
 MEEUSSEN S. 243  
 MELCHISEDECH 101  
*Menologium Basilii II* 50 ss.  
 MERCATI G. 189  
 MEROUTAN 117  
 MESROB 114 ss.  
 Mettlach 226 ss., 261 s.  
 MICHAEL S. 277  
 MICHIELS E. 383 ss.  
 MICHIELS M. 317  
*Miracula S. Donatiani* 240 ss.  
*Missale Lateranense* 126 ss., 212 s.  
*Missale Romanum* 127 ss., 218 ss.  
 MOHLBERG C. 127, 173, 176, 180, 192, 274  
 MOLANUS J. 273  
 MOLL W. 275 s. 286, 298  
 MONCHAMP G. 338 ss.  
 MONE F. 286 s.  
 MONTAIGNE 370 ss., 377 s.  
 Montanistae 44 ss.  
 Monte Cassino (*fragm.*) 127 ss., 171 ss., 175  
 MORETUS 337  
 MORIN G. 98, 100  
 MOY M. 317  
 MOYSES KHOR. 115 ss.  
 MUSAEUS 189  
 NAKATENUS W. 297, 306  
 NÉLIS A. 326  
 NÉLIS J. 39  
 NICOLAUS S. 271  
 NICOLAUS A CUSA 323  
 NICOLE P. 347, 355  
 Nijvel 254  
 NILLES N. 272 s.  
 NITHARDUS MEDELOC. 237  
 NIVELON 367  
 NOLET W. 387 ss.  
 NOLS G. 336, 342, 357 ss.  
 Noordwijk 271, 302  
 Obinghem 238 ss. 263  
 Odegem 319, 326  
 ODULPHUS S. 269, 278  
 OEHLER F. 383  
 Oesdom 238 ss.  
 Oostbroek 307 ss.  
 Oostende 240  
 OPHIANUS 60 s.  
 OPPERMAN O. 225 ss.  
 ORCIBAL J. 343  
 OSBERTUS 263  
 OSWALD S. 273  
 OTGER S. 274  
 Oudenburg 326, 330  
 PALUDANUS 362  
 PANCRA TIUS S. 269, 278  
 PAPIAS 45, 49  
 PAQUAY J. 284, 292  
 PARENTY 308  
 PARMENTIER R. 267 ss. 270 s., 272, 275, 282, 285, 287, 290, 294 ss., 306.  
 PASCAL B. 367 ss.  
*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 385  
 Pavia 326  
 PAULUS S. 5 ss., 83 ss., 273, 277  
 PAULUS IV 403  
 PAULUS V 359 s.  
 PEETERS P. 112, 307  
 PERDRIZET P. 273  
 PETERS A. 55 ss.  
 PETRUS S. 277, 301 ss.  
 PETRUS ALEX. 57  
 PETRUS VENER. 273  
 Philadelphia 53  
 PHILIPPUS APOST. 278  
 PHILIPPUS BONUS 273, 319 s. 326  
 PHILIPPUS DIAC. 45 ss.  
 PHILIPPUS A GOUDA 272  
 PHILIPPUS II 405  
 PHILIPPUS SIDETUS 49, 56  
 PHOTIUS 63, 65, 86  
 PIJNACKER HORDIJK C. 233 ss., 334  
 PITRA J. 58, 64  
 PIUS II 321  
 PLEMPIUS 341  
 PLUMMER A. 19, 23 ss.  
 POLMAN P. 342, 344 ss., 365, 388.  
 POLOTSKY H. 59  
 POLS M. 233  
 POLYCARPUS S. 45, 53  
 POLYCRATUS 48  
 PONCIANUS S. 269  
 Port Royal 367 ss.  
 PRAT F. 30  
 PRIMIS F. 281, 284, 287, 388  
 PROCLUS 47 s.  
 PROSPER Aq. 368  
 PTOLEMAIOS 339  
 PTOLEMAIOS THMUITENS. 56  
 PUECH H. 59, 91 s.

- QUADRATUS 44 ss.  
 Quatuor Coronati SS. 274  
 QUENTIN H. 270, 272, 274  
  
 RACINE J. 367  
 RADULPHUS DE RIVO 274  
 RAHLFS A. 119  
 RAUSCHEN G. 284  
 RAYNALDUS O. 273  
 RÉBELLIAU A. 346 ss., 355  
 REITZENSTEIN R. 7 s.,  
 27, 30  
 REMACCLUS S. 263 s.  
 REMIGIUS S. 271  
 REMIGIUS MEDELOC. 228  
 REUSENS E. 269, 336  
 RICHARIUS S. 237  
 ROBERTUS FRISIONUS 242  
 RODE J. 321  
 ROESTIUS CHR. 306-307,  
 330, 332  
 ROETS A. 335 ss.  
 ROGERIUS 323 s.  
 ROISIN S. 327  
 ROLLE R. 297  
 ROMMEL N. 308, 317, 321  
 ROOSE P. 360 ss.  
 RORIK 240 ss., 246  
 ROTBERTUS TREVIR. 228  
 RUCKER I. 58  
 RUOPERTUS 228 ss.  
 RUOTWIC 228 ss.  
 RYBODE G. 317, 320  
 RYTHOVIUS M. 404  
  
 SAHAK 113 ss.  
 SAINT-CYRAN 346, 367 ss.,  
 373  
 SAINTE-BEUVE 368 ss.,  
 379  
 SALAVILLE S. 96  
 SAMUEL 274  
 SCHEPENS P. 283  
 SCHIPPERS R. 22.  
 SCHLATTER A. 8 s., 17  
 SCHENK VAN TOUTEN-  
 BURG F. 404, 406  
 SCHMITZ PH. 321.  
 SCHMITZ W. 272  
 SCHOENGEM M. 301  
 SCHOLTENS H. 323  
 SCHOOCK M. 342 ss.  
 SCHOTTENLOHER K. 392 s.  
 SCHURING B. 332  
 SCHWENKFELD 409  
 SEITZ J. 272  
 SERAPION THMUITENS.  
 55 ss.  
 SERGIUS I 192  
 SERVATIUS S. 269, 278  
 SESTON W. 58  
 SEVERINUS S. 278  
 SHAERER H. 59  
 SICKENBERGER J. 7  
 SIDONIUS APOLLINARIS  
 189  
 SIGEBERTUS GEMBLACEN-  
 SIS 245, 254 s.  
 SILAS 46, 48, 274  
 Siloe 310 ss., 327, 329  
 SILVESTER II 228, 236  
 SIMON S. 278  
 SINGLIN 346, 373  
 SINNICK J. 363  
 Sint-Andries 307, 322 ss.,  
 326, 328, 330  
 Sint-Anna-ter-Woestijne  
 322 s.  
 Sint-Kruis 322 s.  
 Sint-Pantaleon 323  
 Sint-Trudo 319 s. 326  
 SITIANUS 60 s.  
 SIXTUS SENENS. 63  
 SOHM R. 5  
 SOLBRECQ A. 322  
 SOLLERIUS J. 307 s., 325  
 331.  
 SONNIUS F. 403 s.  
 SOPHOCLES E. 61  
 SOPHRONIUS EUSTRADIUS  
 64.  
 SOUTER A. 383  
 SOZOMENUS 56, 66, 86  
 SPAYERS G. 309, 316 s.,  
 327 s.  
 SPLINTERUS VAN DOR-  
 SEM 309 s., 313 ss.,  
 324, 326, 333 s.  
 STÄHLIN 37  
*Stättliche Ausföhrunge*  
 390, 392 ss.  
 STERCK J. 387 ss.  
 STORM A. 323  
 STRACKE D. A. 280, 283,  
 294  
 STRAVIUS 357, 360  
 SUAREZ F. 354  
 SUITBERTUS S. 271  
 SWAANS W. 118  
*Synazarium Eccl. Con-*  
*stant.* 49 s.  
  
 TATIANUS 61.  
 TAYE A. 317  
 TAYE J. 317  
 TERTULLIANUS 270, 383  
 ss.  
 THEODORICUS I COMES  
 HOLLANDIAE 233 s.,  
 244, 246 s.  
 THEODORICUS II, 227,  
 233 ss., 261  
 THEOPHYLACTUS 24  
 THIERRY J. 383  
 THIOFRIDUS EPTERNAC.  
 237  
 THOMAS APOST. 273, 278  
 THOMAS AQ. 322  
 THOMAS A KEMPIS 368  
 THÖRNELL G. 184.  
 THOULOZE 390  
 THUNINGCK N. 332  
*Ticinense Concilium* 326  
 TILÉTANUS J. 396  
 TIMOTHEUS S. 278  
 TIMOTHEUS ALEX. 59  
 TIRIDATUS 113  
 TITUS BOSTRENS. 55, 60,  
 62, 65, 67, 93  
 Tres Pueri SS. 272  
 Trier 226 ss.  
 TRIEST 360 s., 363, 365  
 TROUVAIN 367  
 TUPPIUS L. 393



- TURNER L. 393  
 TURNER C. 186  
 TURRIANUS F. 62 s.  
 Ultraiectum 267 ss., 301  
 ss., 342, 307 ss.  
 URBANUS VII 359 ss.  
 VALCKENDAEL H. 321  
 VALENTINUS 60  
 VAN AELST C. 317  
 VAN AELST M. 317  
 VAN BEEK C. 385  
 VAN DEN BERGH 239, 244  
 VAN DEN PEEREBOOM 358  
 VAN DEN ZYPE 307, 331  
 VAN DER MAERE C. 327  
 VAN DE VELDE V. 320  
 VAN Es 240  
 VAN GENDT M. 315, 320  
 VAN HECK A. 53.  
 VAN HETEREN W. 330  
 VAN HEUSSEN E. 271  
 VAN LANSBERGEN F. 339  
 s.  
 VAN LOEY A. 298  
 VAN NIEUWLAND N. 404,  
 406  
 VAN SCHELVEN A. 392  
 VAN TOORENENBERGEN  
 J. 392 s., 402, 409  
 VAN WIJCK N. 275, 286,  
 298.  
 VEDASTUS S. 271.  
 VERBIST G. 270, 274  
 VERGERIO P. 394  
 VERGOTE J. 58 s.  
 VERHEUL A. 5 ss.  
 VERHOEVEN T. 385  
 VERTYN C. 317  
 VICTOR S. 270, 278  
 VIGLIUS 403 ss., 408  
 VINCENTIUS FERRERIUS  
 297  
 VINCKX J. 319 s.  
 VISSER P. 328  
 Vita S. Adalberti 225 ss.  
 VOCONIUS 189  
 VOETIUS G. 342 ss., 349  
 ss.  
 VOLK P. 309, 311, 321,  
 325.  
 VON HODENBERG W. 311  
 WAERMONT R. 344.  
 WALBURGA S. 271  
 WALLER ZEPER S. A. 310  
 WANDREGISILUS S. 263  
 WANNE M. 317  
 WARRILOW J. 213.  
 WASZINK J. 383  
 WATTENBACH W. 263  
 WEALE W. 301  
 WEBER S. 116  
 WEISS CH. 405  
 Werden 315  
 WESSELING C. 60, 63  
 WETMORE 384  
 WICK 389  
 WICK P. 333  
 WICLEFF J. 399  
 WILFSIT 248  
 WILL E. 274  
 WILLE J. 397  
 WILLIBRORDUS S. 251  
 ss., 270, 278  
 WILMART A. 127, 171 s.,  
 191 s. 282, 288, 297  
 WILS J. 336  
 WILSON H. 127, 174  
 WINCKLER 62  
 WITTERS E. 384  
 WOBBERMIN G. 57  
 WOLBODO S. 278  
 WOLF 63  
 WORP J. 273  
 WUNIBALDUS S. 274  
 ZACHARIAS 274  
 ZAHN TH. 45, 47, 54  
 ZEGERS J. 343, 357  
 ZILLEKEN S. 272 ss.  
 ZOSIMUS 186  
 ZWEDER VAN KUILEN-  
 BURG 271, 302

## Conspectus materiae

Dom A. VERHEUL, In de bres voor het charismatisch karakter van het Apostelbegrip. Proeve van een verklaring van II Cor., x-xiiii . . . . .	5-43
Dom P. ANDRIESSEN, Quadratus a-t-il été en Asie Mineure? . . . . .	44-54
Aeilianus PETERS, O.F.M., Het Tractaat van Serapion van Thmuis tegen de Manichaeën . . . . .	55-94
Mgr C. CALLEWAERT †, Histoire positive du Canon romain. Une épiclese à Rome? . . . . .	95-110
Dom B. BOTTE, Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au v <sup>e</sup> siècle. . . . .	111-122
Dom L. BROU, Étude historique sur les Oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine . . . . .	123-224
Dom J. HUIJBEN †, De geschiedkundige waarde van de « Vita I Sancti Adalberti » . . . . .	225-266
R. A. PARMENTIER, Een Middelnederlands devotieboek uit het voormalige bisdom Utrecht. . . . .	267-306
Dom N. N. HUYGHEBAERT, Onuitgegeven Bescheiden betreffende de abdijen Gistel en Oostbroek (Utrecht). De invoering der Bursfelder Hervorming in de St. Godelieve Abdij te Gistel . . . . .	307-334
A. ROETS, Libertus Fromondus en het kerkelijk gezag . . . . .	335-366
H. FLASCHE, Die Erfahrung des Herzens bei Le Maître de Sacy. Zur Einordnung der Erkenntnislehre Pascals . . . . .	367-380

# CONSPECTUS MATERIAE

<i>Speculum Eruditionis</i> . . . . .	381
J. W. Ph. BORLEFFS, G. F. DIERCKX et E. MICHIELS, Un « Lexicon Tertullianeum ». . . . .	383-386
J. G. STERCK, Marnix van Sint Aldegonde en de theologie. Marginalia bij W. A. Nolet, <i>Marnix als theoloog</i> . . . . .	387-410
<i>Onomasticon</i> . . . . .	411-417
<i>Conspectus materiae</i> . . . . .	419-420